

SEMILLAS DE ESPERANZA

La fe cristiana en un mundo en crisis

Jung Mo Sung



BR
115
.E3
S96
2012



LIBRARY OF PRINCETON

SEP 30 2013

THEOLOGICAL SEMINARY



Digitized by the Internet Archive
in 2016

SEMILLAS DE ESPERANZA

La fe cristiana en un mundo en crisis

DEI

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Pablo Richard
Silvia Regina de Lima Silva
Tirsa Ventura
Marysse Brisson
Vilma Paola Hinkelammert
Mario Zúñiga
Anne Stickel
Wim Dierckxsens
Yanet Martínez
Luigi Schiavo

SEMILLAS DE ESPERANZA

La fe cristiana en un mundo en crisis

Jung Mo Sung

LIBRARY OF PRINCETON

SEP 30 2013

THEOLOGICAL SEMINARY

*Todo lo "religioso" apunta, pues, hacia Dios,
pero Dios, el Dios de Jesucristo,
apunta paradójicamente hacia el hombre,
sus necesidades y sus valores.*

Juan Luis Segundo

Para

Linda,
por nuestros veinte años de vida compartida

TRADUCCIÓN: Guillermo Meléndez

COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa

Ilustración de Anne Stickel: "Mujer moliendo maíz". Tinta sobre papel, 2008.

Diseño gráfico de Olman Bolaños

334.7

S958s Sung, Jung Mo

Semillas de Esperanza: La fe cristiana en un mundo en crisis/
Sung, Jung Mo — 1a ed.-San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2012
128p. ; 14 x21 cm. (Colección Economía - Teología)

ISBN 978-9977-83-169-5

1. Crisis Mundial
2. Crisis Cristiana
3. Cultura de Consumo
4. Economía y espiritualidad

I. Título

Hecho el depósito de ley.

Reservados todos los derechos.

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro.

ISBN 978-9977-83-169-5

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), de la edición en español, San José, Costa Rica, 2012.

© Jung Mo Sung, 2012.

Coeditado con el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Instituto Superior Andino Ecuménico de Teología (ISEAT).

Impreso en Costa Rica: Lara Segura & Asociados (506) 2256-1664

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones

Apartado Postal 390-2070

Sabanilla

San José-Costa Rica

Teléfonos (506) 2253-0229 • 2253-9124

Fax (506) 2280-7561

Dirección electrónica: editorial@dei-cr.org

<http://www.dei-cr.org>

Contenido

Introducción.....	15
-------------------	----

Capítulo I

La crisis del cristianismo y la crisis del mundo.....	21
---	----

1. Las iglesias entre la lógica de <i>marketing</i> y la lógica profética.....	22
2. El cristianismo entre dos deseos.....	24
3. Las religiones y la crisis del mundo.....	27
4. La crisis social y ambiental y la superación de la crisis del cristianismo.....	30

Capítulo II

Testigos de una esperanza escandalosa.....	33
--	----

1. Una esperanza que nace de la cruz.....	34
2. El neoliberalismo.....	36
3. La cultura del consumo.....	39
4. Escogidos por Dios y bendecidos por el mercado.....	42
5. La liberación humana y la esperanza escandalosa.....	43

Capítulo III

El Mesías derrotado y la liberación.....	49
--	----

1. ¿Será el cristianismo un mesianismo?.....	49
--	----

2. Los horizontes escatológicos y el sufrimiento de las víctimas.....	53
3. La buena nueva de un Mesías derrotado	58

Capítulo IV

Economía y espiritualidad: por otro mundo más justo y sustentable	63
--	-----------

1. Otro sistema económico es posible y necesario.....	63
2. La utopía y el mundo posible.....	65
3. Sustentabilidad económica, social y ambiental	67
4. Desarrollo sustentable y las necesidades humanas	68
5. La espiritualidad y la condición humana	71

Capítulo V

“¡Es obsceno, pero es bueno tener algo que pocos tienen!”: la espiritualidad de la cultura de consumo	73
--	-----------

1. Un objeto y dos interpretaciones	74
2. Deseo y competencia	75
3. Deseo mimético: tener para ser.....	77
4. Somos lo que tenemos	79
5. Nuevos deseos.....	80

Capítulo VI

Sociedad de conocimiento, cultura mediática y revelación	83
---	-----------

1. Revelación, comunicación y el deseo de ser.....	83
2. La sociedad de información, comunicación y humanización	86
3. La cultura mediática y la construcción del modelo de ser humano	89
4. La humanización y la opción por los pobres	91

Capítulo VII

Violencia y acción pastoral.....	95
---	-----------

1. La violencia institucional	96
-------------------------------------	----

1.1. Sistema social y violencia legítima	97
1.2. El Dios de los pobres y la "guerra santa"	99
2. Actos de violencia	103
2.1. Violencia, pobreza y problemas sociales	103
2.2. Agresividad, violencia y deseo	106
3. Algunas pistas de acción	109

Capítulo VIII

El rechazo de la vejez y la negación de la muerte

1. La vejez y el neoliberalismo.....	111
2. La "invisibilidad" de las personas de edad avanzada.....	113
3. Los viejos y la tercera edad.....	118
4. La negación de la muerte y la promesa de la inmortalidad.....	121
5. La condición humana y la esperanza en la resurrección	125

Introducción

El mundo está confuso y en crisis. Las luces de las vitrinas y los brillos de las nuevas tecnologías ofuscan nuestra vista y perdemos el sentido de las cosas y de la vida. No obstante, una vida sin sentido se torna insoportable y, por eso, muchos engullimos con rapidez las propuestas superficiales o cínicas que los medios de comunicación de masas, las propagandas y muchos discursos religiosos ofrecen en el mercado de bienes simbólicos. Solo que estos tampoco satisfacen nuestro deseo más profundo de un sentido verdaderamente humano.

El mundo cambió tanto y continúa cambiando con tanta velocidad, que se nos dificulta comprender su funcionamiento. No conseguimos entender cómo el inmenso avance tecnológico, que nos seduce con las más diversas promesas —incluso la de que en el futuro seremos inmortales—, y la creación de tanta riqueza, pueden originar y convivir con tanta exclusión social, hambre y violencia.

Sin entender cómo el mundo funciona, es difícil que elaboremos o encontremos un sentido más humano para nuestras vidas. Con todo, si incluso en esa dificultad logramos hallar fuerza para resistirnos al consumismo (la principal finalidad de la vida según las propagandas y los medios de comunicación) o al conformismo, todavía podemos tener esperanza. Esa fuerza es una señal de que aún somos capaces de soñar y luchar por una sociedad diferente y por un sentido más humano para nuestras existencias.

La comprensión de lo que está ocurriendo en el mundo es un primer paso para la lucha. Sin embargo, el conocimiento de “cómo” la sociedad funciona no es suficiente para que descubramos “el

por qué y el para qué” de la lucha. El funcionamiento puede ser explicado por las ciencias sociales y humanas, pero no el sentido de la lucha y de la propia vida. Esto porque el sentido no nace de las teorías, sino de una apuesta fundamental, de un acto de fe. Sin esa apuesta que da sentido —dirección y significado— a nuestra vida, el conocimiento del “mapa” es insuficiente para nuestro caminar, pues quedamos desorientados y, por eso, paralizados, ya que no sabemos hacia dónde ir. En ese sentido, la fe es una necesidad de todo ser humano. Esa fe que estamos tratando aquí es la fe antropológica y no la fe religiosa, que hace referencia explícita a lo trascendente.

La fe no se funda más en las ciencias, porque estas explican cómo las cosas que existen funcionan. La apuesta que nos lleva a las acciones transformadoras de nosotros mismos y del mundo, en cambio, tiene que ver con lo que está más allá, en nuestro frente, adonde todavía no llegamos, una realidad que todavía no existe. Un fin que todavía no conocemos personal y experimentalmente. Por eso, apenas podemos tener la idea más o menos segura de la validez de un camino frente a nosotros a través de experiencias ajenas. Como dice Juan Luis Segundo, “la estructura valorativa de toda existencia humana depende de los *testigos referenciales* en que creemos”¹.

Hasta aquí hemos hablado de la indignación, de la insatisfacción y necesidad de una apuesta fundamental en términos antropológicos más genéricos. Pero, ¿y la fe cristiana? ¿Tiene aún algo que decir al mundo? ¿Hace diferencia ser cristiano?

Es claro que los muchos grupos, iglesias y perspectivas teológicas que componen el cristianismo de hoy darán respuestas distintas y hasta antagónicas a esas y otras preguntas. Aun así, lo importante es intentar ofrecer respuestas y pistas para que superemos, aunque sea provisoriamente, la insatisfacción de las respuestas superficiales y/o cínicas, o la sensación de desorientación que nos paraliza. Para salir de esa situación, que podemos caracterizar como la de una crisis del cristianismo, necesitamos trabajar con los dos “brazos” que mencionamos arriba: comprender “cómo” los diversos aspectos y subsistemas de la sociedad se articulan y reproducen la sociedad hoy; y la fe cristiana, el sentido de vida que nace de la apuesta en el seguimiento de Jesús. Esos dos aspectos no deben ser abordados

¹ Segundo, Juan Luis. *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré*. Vol. I. Fé e ideologia. São Paulo, Paulinas, 1985, pág. 9.

de manera aislada, pues no conseguimos vislumbrar un sentido alternativo si no conseguimos entender cómo funciona la sociedad, pero tampoco conseguimos entender de modo satisfactorio el funcionamiento si no tenemos un sentido alternativo que nos guíe en el análisis crítico de la realidad.

Además de eso, la fe cristiana no es simplemente afirmar que Dios existe —ya que todas las religiones lo afirman, y, en la Biblia, hasta los demonios lo saben—, ni afirmar que Jesús es el enviado, si esa afirmación significase elevar nuestra mirada hacia el cielo y hacernos olvidar el sufrimiento concreto de los “hermanos pequeños” de Jesús. Uno de los aspectos primordiales de la fe cristiana es la capacidad de leer los “signos de los tiempos”: percibir la presencia liberadora de Dios dentro de la historia, en medio de los conflictos y las luchas sociales y personales.

Con el propósito de contribuir en esa tarea, seleccioné, revisé y modifiqué algunos artículos esparcidos en diversas publicaciones y un texto inédito (capítulo VI). (Quiero aprovechar este momento para agradecer a Allan Coelho, Heloisa Austregésilo y Tábata Cristina Sung, quienes me ayudaron en ese trabajo). El hecho de haber sido escritos separadamente, si bien siempre en torno a un núcleo común, posee la ventaja de posibilitar la lectura del libro en capítulos separados, con inicio, medio y fin, y que, al mismo tiempo, conforman una visión articulada y compleja de la realidad. Es claro que existe asimismo la desventaja de algunas inevitables repeticiones.

El primer capítulo nos introduce al tema de la crisis del mundo y del cristianismo, que sirve de telón de fondo para el resto del libro. Los capítulos II y III tratan más de la relación entre la esperanza, la identidad cristiana y la vida de los pobres. Es una propuesta de cristianismo modesto, que reconoce que en el mundo moderno las religiones y las iglesias no tienen más el poder y la capacidad de influir en la sociedad que tenían en las sociedades premodernas, que admite no saber todavía bien cuál alternativa proponer y que asume explícitamente que nuestra tradición religiosa nació de la confesión de que un crucificado, un derrotado por el Imperio y el Templo, es el Resucitado.

Los otros capítulos tratan de diversos temas que constituyen el escenario de nuestra crisis: el desarrollo sustentable, una nueva sociedad y la espiritualidad (capítulo IV), la espiritualidad de la cultura de consumo (capítulo V), la sociedad de información, la cultura mediática y la revelación (capítulo VI), la violencia (capítulo VII) y la vejez y la muerte (capítulo VIII). A primera

vista puede parecer extraño que haya un capítulo sobre la vejez y la muerte en este libro. No obstante, si el lector o la lectora llega hasta el final podrá percibir que hablar de la vejez y la muerte es una de las cuestiones claves para la superación de nuestra crisis. Porque lo que atraviesa todos los problemas abordados en este libro y, más importante aún, lo que penetra los más diversos aspectos de la actual crisis es la dificultad de aceptar nuestra condición humana, con sus límites y potencialidades. Dificultad esta que se revela en el ocultamiento de la muerte en nuestra vida social y en nuestro deseo de consumo y acumulación *ilimitados* de riqueza, o en el deseo de que vivamos la plenitud del poder y de la gracia de Dios dentro de nuestra historia.

Experimentar a Dios en nuestra vida no significa superar nuestra condición humana, salirnos del mundo humano en dirección hacia lo divino, a lo celestial, sino, por el contrario, es la experiencia que nos posibilita encontrarnos con nosotros, en la desnudez de nuestro ser. Esta es una enseñanza común a las experiencias místicas de las más variadas tradiciones espirituales y religiosas.

Otro tema que recorre el libro, a pesar de no trabajarlo sistemáticamente, es el de la gracia. En las sociedades capitalistas, una acción o alguien vale en la medida en que produce un valor económico o consume algo valorado por el mercado. Con todo, la dignidad de una persona reside en ella misma, antes de cualquier característica económica o social o de la pertenencia a cualquier grupo o institución. Tal verdad se puede experimentar cuando somos capaces de reconocer la dignidad de las personas marginadas, no reconocidas por ningún tipo de sistema social, y de trabajar con ellas en la defensa de sus derechos. Personas que no pueden pagar y no proporcionan prestigio social. En esos trabajos gratuitos hallamos algo que vale por sí, que posee valor en el propio acto de mutuo reconocimiento humano. Cuando hallamos eso, nuestra vida adquiere más encanto y queda llena de gracia.

Es claro que luchar con y en favor de esas personas, significa también tener la capacidad de ser "flexibles" frente a las leyes y normas morales establecidas. Porque quien obedece con rígida disciplina a las normas morales y leyes vigentes impuestas por la sociedad, no puede luchar en favor de la dignidad y los derechos de las personas que fuesen excluidas por esa misma sociedad. No se trata sencillamente de negar las leyes como si pudiésemos vivir en una sociedad sin leyes y normas morales. Sino que tengamos

la libertad frente a las leyes para que sepamos que cuando la dignidad y la vida de un ser humano están en juego, debemos siempre recordar la enseñanza de Jesús: la Ley fue hecha para el ser humano y no el ser humano para la Ley (cf. Mc 2,27).

Gratuidad, encanto y libertad frente a las leyes son tres aspectos de la gracia. En el encuentro gratuito con el pobre nuestra vida adquiere más encanto y nos tornamos más libres frente a las leyes, y podemos decir que experimentamos la gracia de Dios y vivimos la libertad para la cual Cristo nos liberó (cf. Gal 5,1). El sentido último verdaderamente humano de la vida es la libertad, y "la libertad es la capacidad de construir una vida basada en el amor y no en un sistema"².

Por último, una palabra acerca de la perspectiva teológica que impulsa el conjunto de los textos. Existen diferentes formas de comprender la teología y su papel en el mundo contemporáneo. Sin entrar en el debate sobre este asunto, quiero simplemente explicitar que la teología es entendida aquí como una reflexión crítica de la sociedad, de la Iglesia y de nuestras vidas a partir de la fe. Como dice Gorgulho, profesor que me introdujo en ese modo de teologizar, "la teología tiene la tarea de discernir entre el 'fetiche' y el 'Espíritu'"³, esto es, penetrar en las lógicas y los valores más profundos que mueven los mecanismos de la muerte, develando y denunciando su espiritualidad idolátrica, al mismo tiempo que revela y anuncia el Espíritu de Dios que impulsa las fuerzas de la vida y resurrección en el mundo. Así, pienso, la reflexión teológica podrá continuar realizando su tarea de "dar razón de nuestra esperanza" (1Pe 3,15).

Fuentes de las versiones originales de los capítulos

- I: *Cultura Vozes* (Editora Vozes, Petrópolis), Vol. 94, No. 1 (2000), págs. 3-17.
- II: *Convergência* (CRB, Río de Janeiro), Año XXXIX, No. 374 (julio-agosto, 2004), págs. 353-363.
- III: VVAA. *A esperança vive: coletânea em homenagem aos 80 anos de José Comblin*. São Paulo, Paulus, 2003, págs. 633-642.
- IV: *Concilium* (Petrópolis), diciembre 2004.

² Comblin, José. *A liberdade cristã*. Petrópolis, Vozes, 1977, pág. 25.

³ Gorgulho, Gilberto. "Hermenêutica bíblica", en: Ellacuría, I. y Sobrino, J. *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid, Editorial Trotta, 1990, vol I, págs. 169-200. Citado de la pág. 191.

- V: *Cultura Vozes* (Editora Vozes, Petrópolis), Vol. 93, No. 2 (1999), págs. 158-167.
- VI: Texto inédito. Presentado en el Seminario de la WACC (Asociación Mundial para la Comunicación Cristiana) realizado en la Universidad Metodista de São Paulo, del 6 al 9 de noviembre de 2003.
- VII: *Convergência* (CRB, Río de Janeiro), Año XXXVII, No. 350 (marzo, 2002), págs. 103-114.
- VIII: *Horizonte Teológico* (ISTA, Belo Horizonte), Año 2, No. 3 (junio, 2003), págs. 13-33.

Capítulo I

La crisis del cristianismo y la crisis del mundo

Algunos años atrás, Julio de Santa Ana —un teólogo uruguayo que durante más de diez años vivió en Brasil y ahora trabajaba en una institución teológica ligada al Consejo Mundial de Iglesias, en Ginebra, Suiza— estuvo en São Paulo donde asesoró un curso para cristianos latinoamericanos y caribeños¹ que participan en luchas sociales en favor de los pobres. Aprovechando la oportunidad, se organizó una noche de conferencia. Pese a la poca divulgación, más de cien personas —la mayoría cristianos comprometidos con la opción por los pobres— se reunieron para oírlo hablar sobre *La crisis del cristianismo en el paso (o cambio) de milenio*².

En esta conferencia, Julio de Santa Ana presentó algunos aspectos de la crisis del cristianismo: hoy, es una religión estadísticamente estancada; su presencia en la crisis histórica actual se halla muy por debajo de su magnitud numérica; y no está consiguiendo contribuir para la formulación de estrategias alternativas a la sociedad de mercado.

¹ Curso para Militantes Cristianos Latinoamericanos y Caribeños, promovido por el CESEP y conocido también como “Curso de Mayo”, en el cual he sido asesor por más de diez años.

² Un resumen esquemático de la conferencia fue publicado en el *Boletín ASTE* (São Paulo), junio de 1999.

Es en torno de estas cuestiones que quiero hacer algunas consideraciones.

1. Las iglesias entre la lógica de *marketing* y la lógica profética

Para muchos sectores del cristianismo, una de las principales preocupaciones es el crecimiento o la disminución del número de fieles de sus iglesias. En América Latina y el Caribe mucho se ha hablado sobre el crecimiento de las iglesias pentecostales y neopentecostales y de los movimientos carismáticos dentro de la Iglesia Católica. Sin embargo, gran parte de la expansión de estas iglesias y movimientos se hace a expensas de otras iglesias y movimientos dentro del cristianismo. La euforia de ciertas iglesias o líderes religiosos por el aumento cuantitativo se refiere a sus iglesias, denominaciones, corrientes o movimientos en el interior de una gran Iglesia, como la Católica, pero no al cristianismo como un todo. Entre las grandes religiones, es el islamismo, no el cristianismo, el que más ha crecido en los últimos años.

Esta preocupación excesiva por el crecimiento o la disminución de los fieles —que se observa tanto entre obispos católicos como entre obispos y pastores evangélicos o neopentecostales— muestra, en muchos casos, que el éxito cuantitativo de sus iglesias se convirtió en el principal objetivo. En términos teológicos, podemos decir que la Iglesia ha sido identificada con el Reino de Dios: es decir, el crecimiento numérico de su respectiva Iglesia es visto como la realización de la misión de anunciar el Reino de Dios.

En el caso brasileño, por ejemplo, no podemos hablar de este tema sin referirnos al fenómeno padre Marcelo Rossi, tanto por su presencia en la *mídia* como por el peso social que la Iglesia Católica posee en América Latina y el Caribe. Y aquí me quiero valer de las reflexiones de José Comblin. En un texto sagaz y provocador, plantea que el fenómeno padre Marcelo muestra que algo nuevo está surgiendo: una nueva religión popular católica urbana. “El mensaje del padre Marcelo Rossi responde directamente a las aspiraciones y a la cultura del ser urbano”³. En el mundo rural los seres humanos hacían la experiencia de

³ Comblin, José. *Nós e os outros: os pobres em casa num mundo globalizado?* Mimeo, 1999.

Dios en la naturaleza, o sea de modo objetivo, mientras que en la ciudad la naturaleza se ha convertido en un bien de consumo gracias al turismo y a las salidas de fin de semana. Y por más que las agencias turísticas utilicen cada vez más imágenes y lenguajes religiosos, especialmente el paraíso, para vender sus productos ⁴, el turista no encuentra a Dios en la naturaleza: se encuentra a sí mismo.

Con la desacralización de la naturaleza y la desvalorización de las procesiones, las personas de las ciudades pasaron a hacer la experiencia de Dios en su corazón, en sus sentimientos, en sus emociones religiosas y el *show*. "La propia misa se integra en el *show* y las personas vienen por el *show*, asisten a misa como suplemento sin saber exactamente qué es, porque el *show* ofrece un sentido completo" ⁵. El *show* es la procesión de ayer. Y los *shows* no cuestionan nada, ni promueven ningún cambio real en la Iglesia, ni en la sociedad.

¿Y el evangelio en todo eso? ¿Y la evangelización? El evangelio es otra cosa. Sin embargo, parece que ya no es más la prioridad. La prioridad es... la renovación del sentimiento religioso, el redescubrimiento del prestigio sobrenatural del sacerdote y del prestigio social de la Iglesia ⁶.

Alguien podría preguntar: ¿cuál es el sentido de esta diferenciación entre el evangelio y la renovación del sentimiento religioso? ¿No es la tarea de las iglesias y de las religiones en general alimentar y hacer crecer este sentimiento religioso que existe en las personas? Sí y no.

Sí, porque el evangelio no niega el sentimiento religioso o la religiosidad "natural" que existe en las personas y en las sociedades; pero de igual modo no, porque la buena nueva no se reduce a eso. Además, ninguna religión concreta se identifica completamente con este vago sentimiento religioso; todas las religiones poseen características específicas que las diferencian entre sí.

Más aún, en muchos aspectos el evangelio entra en conflicto o en contradicción con esa religiosidad "natural" de las personas. Esa contradicción puede ser detectada incluso dentro de las

⁴ Ver por ejemplo, Aoun, Sabah. *A procura do paraíso no universo do turismo*. Campinas, Papyrus, 2001.

⁵ Comblin, J., *op. cit.*

⁶ *Ibid.*

iglesias cristianas. El deseo "natural" de la mayoría de los liderazgos religiosos y de las masas que las escogen (buscan) es ver a su iglesia o religión crecer y fortalecerse; inclusive como una comprobación de las bendiciones divinas. Este objetivo, muchas veces, puede llevar a los liderazgos a adaptar el mensaje religioso a la demanda del "mercado religioso". Vale decir, a anunciar no lo que se entiende tradicionalmente como el mensaje "revelado", "inspirado" o hasta "descubierto" en la experiencia mística, sino lo que la mayoría de las personas quieren oír. Y el mensaje que la mayoría quiere oír no acostumbra entrar en conflicto o contradicción con los valores capitales de la cultura vigente. En estos casos, por tanto, ocurre una subordinación de la misión religiosa a la demanda de los consumidores religiosos.

Tal subordinación puede ser entendida como la victoria de la lógica del *marketing* sobre la lógica religiosa o profética. En la lógica del *marketing* la empresa (o la iglesia) busca, en primer lugar, saber cuáles son los deseos de los consumidores y con base en eso elabora sus productos (bienes físicos, simbólicos o discursos) para atender esos deseos. En la lógica profética, en cambio, se busca conocer primero la voluntad de Dios o la verdad a ser alcanzada a través de una iluminación y después se anuncia esa verdad, aun cuando ella entre en conflicto con el deseo de la mayoría de la población. Los profetas siempre denuncian lo que hay de errado en la sociedad, en las instituciones religiosas y en la vida de las personas y anuncian la esperanza de un nuevo porvenir, de una alternativa posible.

2. El cristianismo entre dos deseos

Como el cristianismo es una religión que asume un conjunto de libros, la Biblia, como portador de la Palabra o de la revelación de Dios, se hace posible criticar a los liderazgos el rumbo asumido por las iglesias en nombre de las enseñanzas contenidas en el Libro. Razón por la cual el conflicto de interpretaciones de la Biblia siempre estuvo en el centro de las grandes controversias dentro del cristianismo.

Existen casos extremos de manipulación de la Biblia, fácilmente identificables. Por ejemplo, ciertos teólogos de la prosperidad — corriente teológica que enseña que la riqueza es la bendición de Dios y la pobreza la maldición contra los pecadores— aseveran que el asno usado por Jesús al entrar en Jerusalén, equivaldría

hoy a un carro de lujo. Por ello los cristianos, como herederos de Cristo, tienen derecho de exigir de Dios carros de lujo. Lo que revela o una total ignorancia de la historia y de la sociedad en que Jesús vivió, o mala fe. Infelizmente, esas manipulaciones no se agotan en casos tan patentes como este.

En todo caso, este es un ejemplo de la dificultad de hablar acerca de la crisis del cristianismo. Si tomamos la crisis únicamente en sentido cuantitativo, la solución vendría con la aplicación de técnicas de *marketing* al campo religioso. Esto es, realizar primero una investigación de mercado para detectar lo que las personas quieren oír, después producir y ofrecer discursos y rituales religiosos que satisfagan estas demandas sirviéndose de modernas técnicas de comunicación y convencimiento. Dicho sea de paso, como ya han hecho muchas iglesias, incluyendo algunos sectores de la Iglesia Católica.

Al hacer eso de una manera eficaz y competente, el resultado —aunque sea no intencional— es la sacralización de los valores y del modo de vida de la sociedad vigente. Una forma de falsedad ideológica, pues se pone la "firma" o "sello" de Dios en aquello que en verdad es un mero deseo humano que reproduce los valores dominantes de la sociedad. La tradición judeo-cristiana diría que es un pecado contra el mandamiento de Dios de no usar su santo nombre en vano.

El problema consiste en el hecho de que esta solución de la crisis numérica engendra otra crisis: la de la identidad espiritual. En el mundo moderno, donde los individuos no están más obligados a vivir dentro y conforme a las reglas de la religión hegemónica en la sociedad, las personas con "sed espiritual" buscan una religión por su mensaje original, mismo que va más allá de la simple reproducción o imitación de los valores sociales vigentes. El vigor espiritual de una comunidad religiosa reside justamente en no ser una mera reproducción de los valores culturales vigentes, o sea, en ser una cierta forma de protesta contra las injusticias del mundo y las religiones que lo sacralizan.

Juan Luis Segundo, un teólogo católico, asumiendo un concepto de Paul Tillich, un teólogo protestante, escribió que el "principio protestante", que la protesta divina y humana contra toda absolutización histórica,

...es una dimensión esencial del cristianismo, aunque, por otro lado, totalmente opuesta a esta tentativa pastoral de elevar a lo universal la tarea de buscar adeptos. Efectivamente, si el

principio protestante es un principio esencial al cristianismo, los capaces de protestar no constituyen precisamente la universalidad de la masa⁷.

De ahí la contradicción entre el deseo de incrementar el número de fieles para engrandecer su Iglesia y la fidelidad al anuncio del evangelio, la buena nueva que anuncia el Reino de Dios como justicia y dignidad para todas las personas. Esta contradicción, de cierta forma inevitable, es, probablemente, uno de los nudos centrales del drama que es la historia del cristianismo. Aun entre los defensores de las comunidades de base, muchos creían que toda la Iglesia, católica o protestante, podría y debería tornarse la Iglesia de los Pobres. Pensaban que el "principio protestante" podría volverse algo de la mayoría, y no apenas de una minoría profética, o abrahámica, como decía el nostálgico Dom Hélder Câmara.

Esta contradicción entre dos deseos irreconciliables, el de ver crecer a su Iglesia y así ser reconocida por los poderosos del mundo y temida por los débiles, y el de querer permanecer fiel a la misión de anunciar la buena nueva a los pobres y soportar el precio de esta fidelidad (calumnias, incomprendimientos, persecuciones, provenientes del "campo secular" y del "campo religioso"), es "solucionada" con la opción por uno de los deseos. Y es esta opción fundamental la que divide al cristianismo. La división esencial en el cristianismo no se da entre la Iglesia Católica, las Iglesias Protestantes Históricas y las Evangélicas Pentecostales, ni entre las diversas denominaciones, como la Católica Romana, Ortodoxa, Luterana, Presbiteriana, Asambleas de Dios, etc. Esta puede ser la división que interesa a los historiadores o sociólogos, no obstante en términos de la identidad del cristianismo, o del evangelio, la división cardinal es entre esos dos deseos.

Los que buscan primordialmente acrecentar el número de fieles, el poder y prestigio de sus iglesias no acostumbran trabajar juntos, pues unos compiten con otros, aun así comparten la misma lógica, el mismo deseo y la misma idea de misión. Y en este compartir se encuentran, están juntos.

Por otro lado, cristianos de las más diversas denominaciones en América Latina y el Caribe se reúnen, dialogan y trabajan juntos cuando se ponen de acuerdo en el deseo de permanecer fieles a

⁷ Segundo, Juan Luis. *Massas e minorias na dialética divina da libertação*. São Paulo, Loyola, 1975, pág. 11.

la misión de anunciar la buena nueva a los pobres, concluyendo que no se puede separar la evangelización de la defensa de la vida y de la dignidad de los pobres y de los/las oprimidos/as. Yo mismo he tenido la felicidad de, siendo de la tradición católica, haber estudiado teología con algunos profesores protestantes en una institución católica; y de hoy impartir lecciones también en una Facultad de Teología de la Iglesia Metodista. Incluso entre las iglesias pentecostales encontramos teólogos que articulan de modo explícito la fe cristiana con las cuestiones económicas y sociales en la defensa de la vida de los pobres, un hecho no muy divulgado. Como ejemplo podemos citar a Juan Sepúlveda, de Chile; Bernardo Campos, de Perú; y Gamaliel Lugo Morales, de Venezuela. Es claro que este encuentro no se da nada más en el ámbito de la teología o de los teólogos, sino asimismo en la práctica pastoral o de movimientos populares y sociales.

Este segundo grupo, es importante dejarlo claro, es minoritario dentro del cristianismo latinoamericano y caribeño. Y cada vez más minoritario en el ámbito católico. Sin embargo, si el cristianismo puede todavía superar el segundo y el tercer aspectos de la crisis apuntados por Julio de Santa Ana —la de la presencia muy por debajo de las posibilidades en la crisis histórica actual y de la poca contribución en la formulación de estrategias alternativas a la sociedad de mercado globalizado—, será por medio o con una contribución decisiva de este grupo.

3. Las religiones y la crisis del mundo

¿Conseguirá el cristianismo superar esta crisis y volver a tener una relevancia histórica en la lucha por una sociedad más justa y humana? ¿Toda la efervescencia del cristianismo de liberación de los años setenta y ochenta en América Latina y el Caribe no habrá sido una excepción histórica? Es difícil prever el futuro y dar una respuesta segura. Como no existe una esencia del cristianismo o de la religión como tal que determine su desarrollo histórico, ni un plan de Dios que mueve la historia, las respuestas a estas preguntas serán dadas o construidas en el propio proceso histórico, es decir, dependerán en parte —y solamente en parte⁸— de lo que nosotros seamos capaces de hacer.

⁸ Sobre este tema, que no podemos desarrollar aquí por falta de espacio, ver Mo Sung, Jung. *Sujetos y sociedades complejas*. San José, DEI, 2005, donde traté

Con todo, es interesante notar que cada vez más los analistas sociales están tomando el factor religioso como uno de los componentes claves de la reorganización social exigida por el proceso de globalización económica y de la revolución tecnológica, o, como dice Castells, por la formación de la sociedad en red. Samuel Huntington, por ejemplo, plantea que “la religión es una característica central definidora de las civilizaciones” y que la

...separación westfaliana de la religión y de la política internacional, producto idiosincrásico de la civilización occidental, está llegando al fin, y la religión, como sugiere Edward Mortimer, “tiene probabilidad cada vez mayor de inmiscuirse en los asuntos internacionales”. El choque intracivilizacional de ideas políticas está siendo sustituido por un choque intracivilizacional de cultura y religión⁹.

Manuel Castells, por su parte, dice que

...nuestro mundo, y nuestra vida, vienen siendo moldeados por las tendencias conflictivas de la globalización y de la identidad. La revolución de la tecnología de la información y la reestructuración del capitalismo introdujeron una nueva forma de sociedad, la sociedad en red...

Más adelante señala que

...para los actores sociales excluidos o que hayan ofrecido resistencia a la individualización de la identidad relacionada a la vida en las redes globales de riqueza y poder, las comunas culturales de cuño religioso, nacional o territorial, parecen ser la principal alternativa para la construcción de significados en nuestra sociedad¹⁰.

La contribución del cristianismo en la superación de la crisis del propio cristianismo, de la crisis social (el aumento de la pobreza absoluta y la exclusión social de una gran parte de la población mundial), de la crisis ecológica (el efecto estufa, la

del problema de la acción humana y de los mecanismos autoorganizadores de sistemas sociales complejos en el proceso histórico.

⁹ Huntington, Samuel. *O choque das civilizações*. Rio de Janeiro, Objetiva, 1997, págs. 54 y 62.

¹⁰ Castells, Manuel. *O poder da identidade. (A era da informação: economia, sociedade e cultura)*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1999, vol. 2, págs. 17 y 84.

degradación ambiental, la amenaza de la falta de agua potable) y de la crisis espiritual (la insensibilidad de la sociedad frente a los dos problemas anteriores, la obsesión por el consumo, etc.) que afectan el mundo, no puede ser pensada fuera de su relación con otras religiones. En primer lugar, porque estas crisis deben ser entendidas teniendo como referencia el globo terrestre, y el cristianismo tiene relación estrecha únicamente con la civilización occidental. En segundo lugar, porque los conflictos de fondo religioso, más allá de priorizar todavía más la situación de los más débiles, son uno de los factores importantes que impiden diálogos y la búsqueda común de soluciones para problemas que afligen a toda o a una parcela significativa de la humanidad. Las crisis sociales y políticas causadas por la actual forma de globalización y las crisis ecológicas, no podrán ser resueltas en ámbitos nacionales o regionales.

En esta búsqueda de posibles contribuciones del cristianismo, encaramos dos desafíos:

- a) la determinación de los problemas fundamentales que puedan ser catalizadores de diálogos y cooperaciones entre las religiones, lo mismo que entre otros grupos no religiosos;
- b) la formulación de la contribución específica del cristianismo en este diálogo, que por su propio contenido permita realmente un diálogo, y no la imposición de una "verdad dogmática" sobre otros grupos, al mismo tiempo que no se caiga en un relativismo que apague la identidad de la tradición cristiana.

Sin duda, el primer desafío resulta más fácil que el segundo.

Aunque no analicemos aquí si el cristianismo u otras religiones poseen hoy la capacidad de contribuir en la solución de estas graves crisis, debemos reconocer que incumbe a las grandes tradiciones religiosas, al menos, la obligación de intentarlo. Por otro lado, personas y grupos que no participen de ninguna creencia religiosa pero estén interesados en la superación de esta gran crisis, que sin duda comprende aspectos espirituales y éticos, tienen mucho que ganar estando abiertos a las contribuciones que pueden venir de las teologías y de las experiencias y prácticas religiosas.

A este respecto, al tratar de los grandes desafíos de nuestro tiempo, Ervin Laszlo, uno de los principales exponentes de la filosofía de los sistemas y de la teoría general de la evolución, escribió:

...la ciencia no postula cuestiones del sentido último ni las de la verdad, para no hablar de la voluntad y los propósitos divinos. El arte entra ocasionalmente en temas de significación trascendental, pero los trata de un modo estético e intuitivo, y no de manera sistemática y explícita. En todo caso, los seres humanos tienen algo más que razón científica y sensibilidad estética. Existe también una dimensión espiritual que ni la ciencia ni el arte pueden satisfacer plenamente. La religión está para responder a esta necesidad ¹¹.

4. Las crisis social y ambiental y la superación de la crisis del cristianismo

Para los que no están deslumbrados con los avances tecnológicos de los últimos años y con las promesas fantásticas de los pseudocientistas futurólogos, que prometen un futuro poshumano sin los límites y problemas de la condición humana, y que aún logran percibir la realidad humana, los dos hechos mayores de nuestro tiempo son:

- a) la brutal concentración de la riqueza, con la consiguiente exclusión social, y la insensibilidad de muchos frente a este problema;
- b) la crisis ambiental que amenaza tornar la vida de la mayoría de la población humana insustentable o imposible.

Estas dos crisis son, en verdad, dos lados de una crisis originada por una misma lógica: la búsqueda incesante de la acumulación máxima de la riqueza y el consumo ilimitado de bienes materiales. Esta obsesión por la acumulación infinita y el consumo ilimitado —la crisis espiritual de nuestro tiempo— ha llevado a la concentración siempre mayor de riquezas en manos de pocas personas y grupos económicos y, al mismo tiempo, amenaza el medio ambiente que hace nuestra vida posible en nuestro planeta. La obsesión por la producción y el consumo máximos no respeta los ritmos y límites de la naturaleza ni su proceso de autorreproducción. Es como si estuviésemos matando la gallina de los huevos de oro para alcanzar toda la riqueza a corto plazo.

¹¹ Laszlo, Ervin. *La gran bifurcación*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1990, pág. 74.

No obstante, esta crisis ambiental no se presenta de modo homogéneo en el planeta, pues son los pobres quienes, más allá de la crisis de la exclusión social, sufren primero y con mayor intensidad también los efectos de esta crisis ambiental. Con la mercantilización del espacio geográfico, los lugares menos afectados serán privilegio de los que podrán pagar sus precios, quedando para los pobres los espacios de mayor degradación ambiental.

Según los Informes de Desarrollo Humano de la Organización de las Naciones Unidas, la cantidad de riqueza creció enormemente en este siglo, pero aun así los pobres son todavía más pobres. En efecto, el consumo mundial, que en el año 1900 era de aproximadamente 1,5 trillones de dólares, pasó a 12 trillones en 1975 y llegó a 24 trillones en 1997. A pesar de este crecimiento enorme, el veinte por ciento de los más pobres de la población mundial consumen hoy menos de lo que consumían en 1900. Para hacerse una idea de la brutal concentración de la renta, basta mencionar el hecho de que las 225 personas más ricas del mundo poseen una riqueza equivalente a la suma de la renta anual del 47% de la población mundial más pobre.

Otro ejemplo. Los europeos gastan once billones de dólares por año en helados. Dos billones más que la cantidad necesaria para llevar agua potable a toda la población mundial que aún no tiene acceso a este bien fundamental para una vida saludable. Simultáneamente, treinta y siete mil niños mueren todos los días por problemas relacionados con la pobreza, como ingerir agua contaminada y residuos tóxicos.

Es claro que no estoy proponiendo que los europeos dejen de comer helados, mucho menos insinuando que el consumo de helados es la causa de la muerte de estos niños. Sin embargo, ¡algo está errado! Esto se vuelve más evidente cuando recordamos que la pobreza no es un fenómeno exclusivo de África o de otras regiones del así llamado Tercer Mundo. Hasta en los países del Primer Mundo aparecen cada vez más bolsones de pobreza, mientras en los países del Tercer Mundo existen bolsones de riqueza extrema y ostentación.

Lo que agrava este problema es la insensibilidad social. La exclusión de la gran mayoría de la población mundial no es vista como un problema social o estructural, un problema que tiene que ver con el modo como toda la sociedad funciona, sino principalmente como objeto de caridad de algunos individuos o instituciones sociales o religiosas bien intencionadas. El

desmontar los Estados de Bienestar Social, en los países donde funcionaban, y el recorte en los programas sociales de los países del Tercer Mundo, revelan esta insensibilidad en términos de sociedad global.

Tocante a la crisis ambiental, la sensibilidad social felizmente es ya mayor. Aun así, muchos de los que proclaman la defensa del ambiente no se percatan de que la cultura de consumo que viven es una de las causantes de esa crisis. No perciben que existe una incompatibilidad entre su deseo de consumo ilimitado y la preservación del ambiente. En el fondo, no perciben que existe una incompatibilidad entre la civilización moderna —basada en la búsqueda de la maximización de la producción y el consumo y en la tentativa de superación de los límites de la condición humana y de la propia naturaleza a través del progreso de la ciencia y la tecnología— y la preservación del ambiente.

No obstante, no basta con que repitamos que toda la culpa es del capitalismo y del neoliberalismo, eximiendo así al resto de la humanidad de su parcela de responsabilidad en este proceso. Obsérvese bien, he dicho parcela de responsabilidad, no culpa. Más importante que hallar un chivo expiatorio en quien descargar toda nuestra rabia e indignación, es intentar entender nuestros problemas y articular respuestas prácticas posibles.

La crisis no es únicamente del cristianismo, es asimismo de nuestro mundo. Y la crisis del mundo no es apenas económico-social-ecológica. Es además una profunda crisis espiritual. Perdemos el sentido humano de nuestras vidas. Y el cristianismo podrá superar su crisis más profunda en la medida en que contribuya a la superación de la profunda crisis civilizacional que atravesamos hoy.

¿Podrá el cristianismo superar su crisis espiritual? ¿Podrá el cristianismo volver a hacer una contribución relevante para la humanización de nuestro mundo?

Capítulo II

Testigos de una esperanza escandalosa

Uno de los temas fundamentales para el cristianismo hoy, es cómo testimoniar su esperanza en un mundo regido por el neoliberalismo y marcado por la cultura del consumo. Sin embargo éste no es un asunto fácil, porque hay tantos desafíos planteados a la sociedad y a las Iglesias que, si no tenemos cuidado, podemos perdernos entre los más diversos temas. Por eso no quiero presentar aquí una lista de los desafíos y las dificultades en relación a los cuales podemos hablar de la esperanza cristiana. Esas grandes listas nos confunden, más que lo que nos ayudan. Además, existen tantos carismas y tantas áreas de actuación entre las comunidades cristianas, que ningún tipo de listado de tareas y problemas podría dar cuenta de tal diversidad.

Siendo así, pienso que un buen camino es comenzar preguntando lo que el pueblo y, en especial los pobres, más esperan de las Iglesias cristianas y, en particular, del grupo de personas que aquí llamaremos agentes religiosos (liderazgos comunitarios, religiosas, pastores, sacerdotes). Los pobres no esperan que los agentes religiosos asuman el lugar de los políticos o de los administradores públicos en cuanto representantes de sus Iglesias. Con la separación de funciones entre el Estado y la Iglesia en las sociedades modernas y la democratización, hay instituciones, como los partidos políticos, para tales funciones. Ellos tampoco esperan que esos agentes asuman el papel de entretener sus vidas, fingiéndose artistas, o el papel de representantes del cas-

tigo divino, toda vez que sus vidas ya están llenas de miedos, reprensiones y puniciones. Pienso que el pueblo en general y los pobres en particular, esperan que los/as agentes religiosos/as les lleven un poco de esperanza, una esperanza “densa” capaz de iluminar sus vidas y darles fuerza para continuar luchando por la afirmación de sus dignidades y por una vida más alegre de ser vivida. Podemos decir una esperanza cristiana, aquella que viene acompañada de fe y caridad.

Es sobre este tema, ser testigos de la esperanza, que quiero presentar aquí algunas ideas.

1. Una esperanza que nace de la cruz

Ser cristiano es ser continuamente testigo del mensaje central del cristianismo: Jesús de Nazaret, aquel que fue condenado por el Templo y el Imperio Romano, aparentemente abandonado por Dios en la cruz, y ¡resucitó! Esta fe en la resurrección de Jesús no es una simple afirmación de la vida después de la muerte, ya que casi todas las religiones —por no decir todas— la predicán. Es la afirmación de la resurrección de un derrotado, de un condenado a la muerte en la cruz, una muerte abominable, en nombre de Dios y en nombre del poder del Imperio. Es la resurrección de un “sin poder” y “sin dios”. Algo que no se encuentra en las doctrinas religiosas tradicionales y no es concebible en términos de la razón y, por eso, algo que ni sus discípulos más cercanos esperaban.

Por ello, la fe cristiana es inconcebible sin una esperanza radicalmente nueva. El cristianismo nació como un grito de esperanza dentro del “todopoderoso” Imperio Romano, una esperanza que es “escándalo” y “locura” (1Cor 1,21-25), porque no corresponde a las racionalidades del poder y sí a la experiencia de la cruz. Una racionalidad incomprensible para los poderosos de este mundo (cf. 1Cor 2,8) ¹.

Para que el anuncio de la resurrección de Jesús tenga un real significado en nuestras vidas y no sea apenas una información o una doctrina religiosa que recibimos y pasamos adelante sin generar esa esperanza radical, necesitamos pasar por, o al menos entender, la crisis de los “discípulos de Emaús”: “Nosotros

¹ Véase Míguez, Néstor O. “La apocalíptica de Pablo en 1 Ts como lenguaje de esperanza”, en: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana (RIBLA)* (DEI-Rehue/San José-Santiago de Chile) No. 7 (1990), págs. 47-67.

esperábamos que fuese él quien redimiría a Israel...” (Lc 24,22). La esperanza de esos discípulos no es la misma que nace después de la experiencia de la resurrección.

La esperanza defraudada de los discípulos estaba cimentada en la promesa de que Dios enviaría un mesías con poder y sabiduría suficientes para expulsar a los romanos, restaurar el Templo e implantar el Reinado de Dios. Pero, “hace tres días..., dos mil años” y parece que nada o muy poco cambió en el mundo. El Imperio Romano fue sustituido por otros imperios y ahora vivimos bajo el dominio político-militar del Imperio Estadounidense y de la globalización económica de corte neoliberal.

Es verdad que muchos que nos comprometimos en la lucha por la liberación de los pobres y en la construcción de un nuevo modo de ser Iglesia, más sencillo, servicial y del pueblo, también llegamos a creer que finalmente el tiempo había llegado y que el Reino estaba a nuestro alcance en el horizonte. Pero, de igual modo, esa esperanza basada en el poder de Dios liberador que “camina al frente nuestro” no se realizó y muchos descubrimos que el Reino puede y debe ser nuestro horizonte, y que por ser un horizonte nunca lograremos alcanzarlo. Lo que podemos es construir relaciones e instituciones sociales y religiosas más humanas que sean sacramentos de ese Reino.

Ante las frustraciones de los sueños y las esperanzas más profundas, la tentación de volcarnos hacia el abrigo y la seguridad de nuestras “casas”, de nuestro mundillo, es muy grande. La razón sensata nos pide volver a nuestro día a día, abandonando la locura de querer construir un mundo diferente, mejor y más humano. O bien, volvernó hacia los quehaceres cotidianos de nuestras vidas eclesísticas y religiosas, rindiendo culto y alabando a Dios y esperando que Él, en su poder y sabiduría, nos conduzca a la vida eterna. Otra tentación es la de reafirmarnos en que la realización de nuestra esperanza solo fue postergada y que el poder de Dios todavía se manifestará dentro de la historia por medio de las luchas de los pobres y establecerá Su Reinado en plenitud: una sociedad sin maldades, opresiones, pecados y fallas humanas. Esta esperanza no toma en consideración la condición humana y las contradicciones inherentes a la historia.

La nueva esperanza que nace de la fe en la resurrección de Jesús, el Crucificado, no niega la historia —sea poniendo la esperanza solamente en la vida después de la muerte, fuera de la historia, sea no reconociendo los límites y las contradicciones de la historia—, ella crea un espacio de vida frente a la opresión y

la muerte. Es una esperanza incomprensible para la racionalidad dominante, para la lógica del poder, pero no es irracional, posee una "racionalidad", una razón de ser, por eso debemos "dar razón de nuestra esperanza" (1Pe 3,15).

Para ello es importante recordar que la esperanza tiene una relación estrecha con el proceso de conocimiento. Quien no tiene esperanza de nada, no puede conocer nada nuevo, puesto que está cerrado en lo que existe y no se abre a ninguna novedad. Quien tiene esperanza, en cambio, desea algo que aún no existe y, por eso, es capaz de ver las insuficiencias del mundo y las semillas de lo nuevo que está germinando. Al mismo tiempo, el conocimiento de los límites, las carencias y las posibilidades del mundo actual fortalece la esperanza de un mundo que supere en todo o en parte esos límites y problemas y muestre los caminos de lo nuevo que está brotando y floreciendo. Por tanto, es importante que conozcamos las características fundamentales del mundo en que vivimos hoy, para que ese conocimiento marcado por la esperanza alimente nuestra esperanza.

2. El neoliberalismo

La globalización económica, la revolución tecnológica, los encuentros y desencuentros entre diversas culturas, las luchas en el campo de las relaciones de género y de etnias, los movimientos por los derechos de los homosexuales, la lucha por la democratización, la constitución de bloques regionales, la explosión demográfica, los problemas ambientales, principalmente los del efecto estufa y de la falta de agua potable, son algunas de las características de nuestro tiempo. Como no es posible abordar aquí muchas cuestiones, quiero privilegiar (no tanto porque los considero los más relevantes, sino porque es el campo que he investigado más) dos aspectos que marcan la vida y esperanza de los pobres en América Latina y el continente: el neoliberalismo y la cultura del consumo.

Los imperios o sistemas sociales opresores y totalitarios se justifican y procuran legitimar sus opresiones con la idea de que no existe salvación fuera de ellos. Porque si no hay nada bueno fuera de ellos, todas las esperanzas de un mundo distinto se tornan esperanzas vanas y tontas, y todas las formas de opresión se transforman en sacrificios necesarios en nombre del cumplimiento de las leyes del imperio. Con eso, los sufrimientos de los pobres

y de las víctimas de las relaciones de dominación dejan de ser sufrimientos a ser combatidos, para convertirse en castigos de una divinidad encarnada en el sistema o en algo sin importancia. Cuando los sufrimientos de las personas son irrespetados (no tomados en consideración) en nombre de las exigencias de un sistema social o religioso, ¿estamos ante un proceso idolátrico!

El actual proceso de globalización se desarrolla todavía bajo la hegemonía de la ideología neoliberal. Digo “todavía” porque el neoliberalismo ha perdido prestigio y fuerza en los países del Primer Mundo, pese a seguir siendo impuesto sobre el Tercer Mundo. Y uno de los aspectos más visibles del neoliberalismo es su tesis de que no existe salvación fuera del mercado. Esto es, no habría posibilidades de desarrollo económico y social fuera de la obediencia estricta a las leyes del mercado libre. En verdad, aunque la ideología neoliberal sea dejada de lado por los principales ideólogos del capitalismo, esa idea de que debemos obedecer casi ciegamente las leyes del mercado es probable que sobreviva en una próxima ideología al servicio del actual sistema dominante.

Para entender y desenmascarar esa ideología, necesitamos recordar que uno de los pilares centrales del neoliberalismo es su teoría sobre la capacidad humana de conocer las realidades complejas. Los teóricos del neoliberalismo parten de la tesis de que no somos capaces, por causa de nuestra condición humana, de conocer plenamente todos los factores y las relaciones que tejen un sistema económico amplio y complejo. Como la economía moderna de mercado funciona incluso sin el conocimiento pleno por parte de los seres humanos, sin el planeamiento y control de una institución centralizada, ellos aplican al mercado la teoría de la autoorganización de sistemas complejos. Vale decir, el mercado, como un sistema, se autoorganiza a partir de acciones, relaciones y efectos intencionales, sin un control consciente por un agente que estaría fuera del mercado ².

El problema no reside en esas dos ideas, cuanto en la conclusión que se deriva de ellas. Para los neoliberales, en la medida en que no podemos conocer todos los elementos que componen el sistema de mercado, no debemos intervenir en el mercado en nombre de metas sociales. Pues, para ellos, toda intervención en nombre de metas sociales, cuya finalidad es mejorar la justicia social,

² Sobre este tema, ver por ejemplo Mo Sung, Jung. *Sujeto y sociedades complejas*. San José, DEI, 2005, capítulo IV: Nueva forma de legitimación de la economía.

originaría más problemas sociales que soluciones. Esto porque la intervención sin conocimiento pleno del funcionamiento del mercado solo traería, según ellos, más ineficiencia económica y por ende más crisis económicas y sociales.

Entonces, ¿cómo podemos ser solidarios con los pobres? Para los neoliberales, no hay sino dos formas: en el nivel microsocioal, filantropía (por ejemplo, Iglesias dando de comer a los pobres o campañas de abrigo o una persona ayudando a otra), y en el ámbito macrosocioal, mayor libertad para el mercado. La solidaridad social sería fruto de la competencia entre los agentes económicos en el libre mercado, mercado ése que generaría siempre mejores resultados beneficiosos para toda o para la mayoría de la población.

Una pregunta debe ser hecha a los neoliberales: si es verdad que no podemos conocer todos los elementos del sistema de mercado, ¿cómo podemos saber que el mercado siempre producirá los mejores resultados posibles para la sociedad? ¿La respuesta de ellos? ¡Es preciso tener fe en el mercado! Tener fe en que siempre generará el mejor resultado. Si hasta ahora el sistema de mercado no solucionó los problemas sociales de la mayoría de la población mundial es, según los neoliberales, por culpa de los que en nombre de las metas sociales impiden la libertad total del mercado.

Para que nuestra esperanza esté fundada en algo razonable, debemos también criticar esa tesis de que "fuera del mercado no hay salvación". Exactamente porque no podemos conocer en plenitud el funcionamiento del sistema de mercado, es que no podemos afirmar que el mercado producirá siempre los mejores resultados posibles para la sociedad. Y, por eso, es necesario que luchemos siempre por realizar metas sociales. La afirmación neoliberal solo tiene sentido fundada en una fe idolátrica, una fe que absolutiza y confiere carácter de providencia divina a una institución humana. Y por reivindicar y secuestrar cualidades divinas, exige sacrificios de vidas humanas.

Una de las bases fundamentales de la esperanza es la afirmación de que ninguna realidad humana es eterna ni absoluta, por más poderoso que sea el imperio. Es la crítica a la idolatría del mercado, a su absolutización, y la afirmación de la fe en un Dios que está más allá de todo y cualquier poder imperial. Confesar la fe en un Dios que, aun estando en medio de su pueblo, trasciende toda realidad histórica, es una manera de afirmar que todas las instituciones humanas, por más poderosas que sean, no son absolutas ni eternas: lo nuevo todavía puede y va a nacer.

3. La cultura del consumo

Para que la esperanza de un mundo más humano pueda tener sentido, ella debe ser anclada en la negación del carácter absoluto/divino del sistema imperial vigente y en la afirmación de la dignidad fundamental de todas las personas, especialmente de las excluidas del sistema de mercado.

Sin la experiencia de sentirse gente, con dignidad humana, los pobres no conseguirán comprender que el Imperio no es absoluto ni representa la voluntad divina. Las palabras no bastan cuando la experiencia marcante de su vida es la de la impotencia frente al mundo y la de autonegación o la de autoestima casi nula.

La experiencia de ser pobre o la de encontrar un pobre varía de acuerdo con la persona y la cultura donde se da esa experiencia, ya que la pobreza, como todo en la vida humana, es interpretada a través de una determinada cultura. Ser pobre hoy en una sociedad capitalista es muy diferente que ser pobre en una comunidad franciscana primitiva, aun cuando el efecto del hambre sobre el cuerpo sea biológicamente semejante. Diversas culturas originan diversas percepciones y conocimientos sobre lo que es ser humano y lo que es el pobre. Y la cultura dominante de nuestro tiempo, dentro de la cual nosotros, pobres o no, estamos sumergidos, es la cultura del consumo³.

Con la noción de cultura de consumo queremos enfatizar que el mundo de las mercancías, su lógica y sus principios, son centrales para la comprensión de la sociedad contemporánea. Las mercancías, materiales y simbólicas, no son más apenas utilidades y sí principalmente signos comunicadores en las relaciones humanas y sociales. No solo comunican, también son definidores de la identidad de las personas y de grupos sociales. "¡Consumo, luego existo!" o "¡Usted es lo que consume!", son expresiones que explican y explicitan la vivencia de esa cultura en la cotidianidad de las personas.

La construcción de la identidad y las diferencias, tanto en la escala vertical —lo superior y lo inferior— cuanto en las diferenciaciones horizontales —pertenecer a un grupo distinto del otro en la misma escala vertical—, se da primordialmente por la capacidad de consumo y los gustos diferenciados. Por eso, la

³ Sobre este tema, ver por ejemplo Featherstone, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995; García Canclini, Nestor. *Consumidores e cidadãos*. Rio de Janeiro, EdUFRJ, 1996.

clase alta despilfarra dinero en ostentaciones y la clase media alta sueña con tener carros importados de lujo que cuestan mucho más que apartamentos confortables, aunque los guarden en el garaje la mayor parte del tiempo; y jóvenes pobres sueñan con tenis importados que cuestan más que el salario mínimo, aunque no practiquen deportes que exigen tenis de tan buena "calidad". Porque en el fondo desean pertenecer a una clase o a un grupo social que parece ser más "gente" por tener "mejores" bienes de consumo.

Un ejemplo de esa reducción del sentido de la vida a la adquisición de bienes de consumo que comunican su *estatus*, lo encontramos en la autobiografía de David Rockefeller. Hablando de la casa donde pasó la infancia, él dice:

Excepto por Louise y algunos hijos de los empleados de la propiedad, yo no tenía mucha compañía. A veces llevaba a algunos amigos de fuera los fines de semana, pero con más frecuencia pasaba mis días solo.

A pesar de eso, la propiedad era un paraíso para un niño... mi padre construyó una gran casa de juegos en lo alto de la colina de Abeyton Lodge con una academia de gimnasia, piscina cubierta, boliche, cuadra de *squash*... Había un número infinito de lugares para jugar, pero recuerdo en general haber jugado solo o con un tutor que venía los fines de semana ⁴.

Es muy extraño que un niño halle que el lugar es un paraíso a pesar de no tener a nadie para jugar. Quizá esa memoria de la infancia esté siendo influenciada por la visión del Rockefeller adulto que ya internalizó completamente la cultura de consumo. Sin embargo, aun cuando el niño David hallara que el lugar era un paraíso, el hecho de decir dos veces que pasaba los días solo muestra que, en el fondo, no era un paraíso. O sea, él no se sentía muy bien con la situación de tener muchos juguetes y diversiones y nadie para jugar juntos. Con todo, había aprendido, o aprendió más tarde, que el paraíso a ser soñado no está centrado en las relaciones humanas gratificantes, sino en la posesión de propiedades y bienes de consumo deseados por otros que no los pueden tener.

El sueño de consumo produce, por su parte, los miedos y las pesadillas de la sociedad. Zygmunt Bauman afirma que

⁴ Rockefeller, David. *Memórias*. Rio de Janeiro, Rocco, 2003, pág. 36.

...todo tipo de orden social produce determinadas fantasías de los peligros que le amenazan la identidad. Cada sociedad, sin embargo, crea fantasías elaboradas según su *propia medida* —según la medida del tipo de orden social que se esfuerza en ser—. De un modo general, tales fantasías tienden a ser imágenes reflejas de la sociedad que las genera, mientras la imagen de la amenaza tiende a ser un autorretrato de la sociedad con un signo negativo⁵.

Y la sociedad, debido a su sentimiento de inseguridad, acaba por desarrollar la mentalidad de una fortaleza sitiada por enemigos, que en el fondo no son más que sus "demonios interiores".

En nuestra cultura el consumo se ha convertido en la medida de una vida exitosa, de la felicidad y decencia humana. Con ello, la noción de límites para los deseos humanos ha sido apagada y se ha instaurado la idea de que todos tienen el derecho y la obligación de realizar todos sus deseos de consumo. De ese modo, ninguna cantidad de adquisición y sensaciones emocionantes tienen posibilidad de traer la satisfacción esperada, pues no existe un patrón de consumo a ser mantenido en la medida en que el patrón deseado, la línea de llegada, avanza junto con el corredor, y las metas permanecen continuamente distantes. Son las inseguridades, las frustraciones y los miedos de esa carrera sin vencedores finales los que constituyen esos demonios interiores de la cultura de consumo.

Solo que en la mentalidad de la fortaleza sitiada —visible en los condominios cerrados, los barrios exclusivos, la tentativa de construir muros que aislen las barriadas marginales, etc.—, los demonios interiores son proyectados fuera en la figura de los enemigos que les amenazan. En esta lógica, "los 'excluidos del juego' (los *consumidores carentes de recursos*) son exactamente la encarnación de los 'demonios interiores' peculiares de la vida del consumidor".

Cada vez más, ser *pobre* es visto como un crimen; *empobrecer*, como producto de predisposiciones o intenciones criminales —abusos de alcohol, juegos de azar, drogas, vagancia y vagabundeo—. Los pobres, lejos de merecer cuidado y asistencia, merecen odio y condenación —como la propia encarnación del "pecado"⁶.

⁵ Bauman, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1998, pág. 52.

⁶ *Ibid.*, págs. 57 y 59.

4. Escogidos por Dios y bendecidos por el mercado

El neoliberalismo sostiene que las metas sociales tendientes a disminuir o acabar con los problemas sociales siempre terminan interfiriendo en la libertad de mercado y suscitan más problemas que soluciones. Por otro lado, la cultura de consumo presenta a los pobres/excluidos como los enemigos de la "buena sociedad", sociedad ésta que habría sido obligada a cerrarse en fortaleza, rehén de los enemigos-pobres. Los excluidos son vistos como enemigos de la "buena sociedad" y como pecadores, enemigos de Dios. Por lo tanto, ellos serían merecedores de sus sufrimientos y no de políticas sociales que serían costeadas por las clases media y rica, disminuyendo así la capacidad de consumo de los integrados en el mercado.

En una sociedad así, marcada por el neoliberalismo y la cultura de consumo, la esperanza de la mayoría en una vida mejor reside en el aumento de la cantidad y del patrón de consumo. Esa esperanza es compartida por ricos y pobres. Incluso una persona rica no se siente gente porque es gente, sino por su capacidad de consumo. En efecto, no se ve como una persona *que* consume mucho, sino como una persona *porque* consume mucho. Los ricos y los no tan ricos se sienten gente porque consumen determinados bienes, y los pobres se sienten y/o son considerados no personas porque no consumen esos bienes. Así, el deseo de los pobres de sentirse y ser tratados como personas pasa por la esperanza de consumir más, aunque sea por vías ilegales (como tráfico de drogas o robos). La cultura de consumo es, entonces, una trampa donde están presos ricos y pobres.

Esa cultura es tan presente hoy, que ha entrado también en el campo religioso. Uno de los sectores religiosos que más crece es aquel que asocia la adhesión religiosa, la conversión, con el incremento de la capacidad de consumo. Esto es, la experiencia de ser acogido o escogido por Dios es vivenciada a través de la mejora en la capacidad de consumo. Las bendiciones divinas son traducidas y "comprobadas" por el incremento de la prosperidad económica.

Inclusive muchos que no asocian directamente la bendición divina con el aumento de consumo, son estimulados a consumir materiales religiosos como signos de adhesión y pertenencia a un determinado grupo religioso. Numerosos libros y objetos son consumidos no por su "utilidad", cuanto por su capacidad de comunicar al propio comprador y a los otros el sentimiento

de pertenencia a su grupo religioso, sentimiento éste que es fundamental en la formulación de la identidad.

Detrás de esa tendencia se encuentra la lógica que identifica la cantidad con la calidad de vida; el éxito cuantitativo con el cumplimiento de la "misión". En la cultura de consumo, la cantidad de éste o el valor económico cuantitativo de la mercancía es sinónimo de la calidad de vida y de la dignidad de la persona. Y en muchos grupos religiosos, la cantidad de miembros de la comunidad o la cantidad de productos comerciales con nombre o rótulo religioso vendidos, se convierten en sinónimo de la calidad espiritual de la comunidad y del cumplimiento de la misión.

Lo común a todas esas tendencias es el hecho de que el sufrimiento de los pobres y de las víctimas de las relaciones de opresión no aparece en la agenda de prioridad de sus comunidades o de las prácticas sociales y políticas. Quien sueña obsesivamente con el consumo, desvía su mirada de la mirada del pobre/víctima que lo interpela para no perder de vista el bien de consumo deseado. Quien espera la manifestación del poder y la gloria de Dios en el mundo para callar la voz de los que no creen en su poder, tampoco pierde tiempo y energía con los sufrimientos de los "pecadores". Y así, bendicen, incluso de modo inconsciente, el cinismo de la sociedad y la cultura de consumo.

5. La liberación humana y la esperanza escandalosa

Quien es indiferente a los sufrimientos de las personas sencillas y marginadas, de las personas que no hacen parte de su "mundillo", no conoce la verdad de una vida humana gratificante. Y por no comprender que solo podemos experimentar verdaderamente nuestra humanidad cuando nos abrimos al otro, no conoce el verdadero amor. Y quien no conoce ese amor libre y gratuito no conoce a Dios-Amor, y no puede comprender la esperanza de aquellos que confiesan que Jesús, el galileo sin poder y aparentemente abandonado por Dios, resucitó.

Aquel que se indigna con esa situación, que se siente tocado en profundidad por el sufrimiento del otro, puede experimentar paradójicamente la esperanza y la desesperación, un sentimiento de impotencia delante de tanto sufrimiento inocente y tanto cinismo de los que dominan el mundo. El dolor del otro que nos toca, la compasión, nos lleva a desear cambios urgentes y radicales en el mundo y en nuestras Iglesias. Solo que el mundo

y las Iglesias no se transforman de acuerdo con nuestros deseos y con la urgencia necesaria para salvar vidas humanas. De ahí el desánimo y sentimiento de impotencia que alimentan todavía más el sentimiento de desesperación.

A menudo esa desesperación se desborda mediante críticas radicales y vehementes a la sociedad y a nuestra Iglesia. Ese grito nos alivia del malestar y al mismo tiempo nos da la falsa sensación de que no estamos inmovilizados. No obstante, si observamos con cuidado, muchas de esas críticas radicales que exigen una solución inmediata y completa para problemas complejos —lo imposible—, son críticas que nos llevan a la parálisis. Al exigir de nosotros mismos y de otros la realización inmediata y plena de algo que es muy deseable, si bien imposible en las condiciones y en el tiempo dados, no alcanzamos a realizar lo posible⁷. Ello acrecienta en nosotros el sentimiento de impotencia y el deseo de clamar por la intervención mágico-poderosa de Dios en el mundo o de un grupo social mítico. El sentimiento de impotencia y el deseo de ser omnipotentes, o intermediarios de un ser mítico omnipotente, son dos caras de una misma moneda.

Esos sentimientos de desesperación e impotencia, que casi todos sentimos en algún momento de nuestras vidas y que vuelven con frecuencia, tienen que ver con la intensidad de nuestro deseo de ver el mundo y la Iglesia transformados. Y revelan igualmente nuestra dificultad de aceptar la ambigüedad insuperable de nuestra condición humana, de nuestras Iglesias, de la sociedad y de la propia historia humana. Esas críticas en apariencia radicales son en verdad pseudoproféticas y esas esperanzas basadas en soluciones mágicas brindadas por un Dios-poder, que estaría al lado de los pobres, son esperanzas ilusorias, como la de los discípulos de Emaús.

La aceptación de la ambigüedad humana no significa abandonar nuestro deseo de un mundo mejor, mucho menos abandonar nuestras luchas por construir relaciones humanas, grupos sociales, una Iglesia y una sociedad más humanas y justas. Únicamente significa tomar en serio nuestra humanidad. Nuestra esperanza y nuestro testimonio no pueden estar fundados en la fe en un

⁷ Sobre los nuevos desafíos que surgen cuando salimos del ámbito de la denuncia hacia el de la administración y la operacionalización, donde nos vemos obligados a enfrentar la escasez de los medios en relación a los objetivos, véase por ejemplo Mo Sung, Jung. "La Teología de la Liberación entre el deseo de abundancia y la realidad de la escasez", en: *Pasos* (DEI, San José) No. 110 (noviembre-diciembre, 2003), págs. 1-14.

Dios-poder o en la divinización de alguna persona, grupo social o institución. La fe cristiana nos presenta un camino inverso: contrario a la divinización de un ser humano muy poderoso o de alguna institución social (como el mercado) o religiosa — propuesta seductora de muchas religiones e ideologías sociales —, el Evangelio de Jesús nos propone un Dios que se vacía de su poder divino para entrar en la historia como esclavo, y como esclavo se asemeja al humano (Fl 2,6-7).

Aún hoy resulta escandaloso pedir a alguien que ponga su esperanza en un Dios que se vació de su poder divino. Sin embargo, son esa fe y esa esperanza que nacen de la experiencia de ver el Jesús resucitado. El evangelio de Marcos nos dice que la gran preocupación de las mujeres camino al sepulcro de Jesús era: "¿Quién nos retirará la piedra de la entrada del sepulcro?" (Mc 16,3). Ellas no tenían ninguna esperanza o expectativa de la resurrección de Jesús. Fueron allá nada más por amor a su maestro, amor que no conecta con la "contabilidad" de las victorias y los fracasos y que no se deja paralizar por la frustración de los deseos. A pesar de todo, esas mujeres amaron mucho y perseveraron en ese amor. Ellas vieron a Jesús resucitado y una nueva esperanza nació en la comunidad cristiana.

Dios se revela en el vaciamiento del poder para mostrar que el poder y el éxito no son sinónimos de la justicia y la santidad. Las personas o Iglesias que se consideran justas y santas *porque* son ricas y/o poderosas o porque cuentan con mucho "índice de audiencia", no conocen la verdad sobre Dios y el ser humano. No es la riqueza la que les confiere dignidad y justifica su existencia; nuestra existencia está justificada y somos dignos antes de la riqueza, el poder o el éxito, pues somos justificados por la gracia de Dios, ese Dios que se vació del poder porque ama gratuitamente a toda la humanidad y a toda la creación.

Esa fe y esperanza pueden ser experimentadas cuando perseveramos en nuestra opción por los pobres y por una Iglesia más servidora del Pueblo de Dios, aun cuando la contabilidad de nuestra lucha y la frustración personal nos dicen que no hay por qué esperar. En el momento en que perseveramos solamente porque amamos, es que podemos testimoniar esta esperanza escandalosa que es la esperanza cristiana, que nace de la muerte en la cruz de un Dios encarnado.

Jesús no solo se encarnó como ser humano, pues él, que podría haberse encarnado como emperador o un gran sabio, se encarnó como esclavo/pobre —que no era considerado como persona,

semejante a los pobres no consumidores de hoy—, un esclavo que no renunció a ser un ser humano⁸. Él asumió completamente la condición humana, no solo porque despojado de la condición divina murió, sino porque no se dejó llevar por la ideología imperial que niega la humanidad del esclavo; desobedeció las leyes humanas y la cultura de su tiempo, para afirmarse como humano y llevar esa revelación y ese derecho a todos los hombres y las mujeres que tienen todavía hoy su dignidad humana negada.

Ser testigos de la resurrección de Jesús en nuestro mundo caracterizado por el capitalismo neoliberal y la cultura de consumo, significa anunciar ese Dios que se revela en el amor gratuito entre personas que se reconocen como humanas, sin exigir del otro ningún patrón de consumo o ninguna adhesión a determinadas religiones o ideologías. Ese anuncio no puede ser reducido a un discurso, ya que ningún discurso por sí solo será capaz de anunciar esa novedad. La comprensión y el conocimiento existencial de esa novedad nada más es posible en un largo camino pedagógico-espiritual. Un camino que se hace:

- a) en las luchas por la defensa de la dignidad humana y de condiciones sociales que permitan una vida digna para todas las personas;
- b) en las celebraciones litúrgicas y festivas que expresan simbólicamente la fe en un Dios que está más allá de nuestras categorías culturales, y nos permiten sentir en lo más profundo de nuestro ser el misterio de la vida que renace de las derrotas y muertes;
- c) en las oraciones, los retiros y las meditaciones silenciosas que nos ayudan a ver más allá de nuestros deseos inmediatos la verdad del ser humano y el camino que Dios nos propone, y que nos ayudan a madurar nuestra fe y a perseverar en esa esperanza que va contra todas las esperanzas del mundo dominante;
- d) en los estudios que nos ayudan a comprender el modo cómo el sistema dominante nos seduce, sus límites y sus puntos débiles; a ver dónde están las posibilidades y señales de la emergencia de lo nuevo; y a dar razón de nuestra esperanza.

⁸ Cf. Néstor Míguez, O. "La libertad de ser humano. Lectura de Filipenses 2: 6-11 como canto liberador", en: Guillermo Hansen (ed.), *Los caminos inexhaustibles de la Palabra. Homenaje a J. S. Croatto en su 70 aniversario*. Buenos Aires, Lumen-ISEDET, 2000, págs. 413-437.

Pienso que no importa tanto cuál es el carisma o el trabajo específicos de una comunidad o de un grupo religioso. Trabajando en la educación formal o en la popular/informal, en los hospitales o en los proyectos de salud popular, en las luchas y comunidades populares o en la burocracia de las Iglesias (que pese a ser chata es necesaria en todas las instituciones), o en tantos otros campos, la misión de la Iglesia y los cristianos es ayudar a las personas a experimentar que, como expresa Juan Luis Segundo, "la 'revelación divina' no es un depósito de informaciones correctas, cuanto un proceso pedagógico *verdadero*"⁹. Un proceso donde el ser humano no aprende cosas, aprende a aprender a ser humano.

En un mundo donde se niega la humanidad de todas las personas, y en especial de los pobres, porque se proclama y enseña que la humanidad se encuentra en las mercancías, la liberación no es algo que se vive únicamente en un punto de llegada. La liberación se vive en ese caminar en busca de la recuperación de la dignidad fundamental de todas las personas, en la lucha por la construcción de relaciones sociales y económicas que permitan una vida digna para toda la humanidad y todos los seres vivos, y en la esperanza que nace de la muerte y resurrección de Jesús.

⁹ Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Terrae, 1989, pág. 373.

Capítulo III

El Mesías derrotado y la liberación

1. ¿Será el cristianismo un mesianismo?

En el inicio de la década de 1980, cuando yo vivía un fuerte entusiasmo por una visión mesiánica del cristianismo, leí un texto del padre José Comblin, de 1968, que me marcó mucho: "el cristianismo no es un mesianismo: él utiliza temas del mesianismo para decir otra cosa"¹. Ya había leído este libro antes, sin embargo nunca había prestado suficiente atención a esta afirmación que cuestionaba profundamente mis convicciones.

Después de muchos años de un cristianismo centrado en la salvación individual, desvinculado de los problemas históricos y sociales, conocía una nueva visión que realmente me atraía: la Teología de la Liberación, las comunidades eclesiales de base y el tema de la liberación de los pobres. Estaba descubriendo la dimensión mesiánica del cristianismo que había sido perdida, al menos en las versiones del cristianismo y del catolicismo que conociera antes. Como expresa Jon Sobrino:

...la fe de los cristianos latinoamericanos y la cristología de la liberación devolvió el sentido al título de "Mesías". Con el título

¹ Comblin, José. *O provisório e o definitivo*. São Paulo, Herder, 1968, pág. 80.

de "liberador" se pretende rescatar lo central del sentido más originario del título: en la historia surgirá alguien que traerá la salvación a los pobres y a los oprimidos, aparecerá un rey justo que liberará de las esclavitudes a las mayorías populares. Así es visto Jesús, hoy, por muchos en el Tercer Mundo ².

Aunque sin conocimientos teológicos o sociológicos más profundos sobre el mesianismo, yo sabía, desde aquella época, que sin un mesías los pobres no se liberarían. El raciocinio era y es bastante simple. Si los pobres tuviesen, por sí solos, la capacidad, la competencia y el poder para liberarse del yugo de los opresores y la pobreza, ya lo habrían hecho antes, o cuando menos un grupo de personas pobres, capaces y competentes para tan gran tarea, ya no sería más pobre. Los pobres son pobres porque son los más débiles y poseen menos acceso al conocimiento y a los instrumentos técnicos y menos poder que los ricos y opresores.

La liberación de los pobres, entonces, únicamente sería posible si una fuerza externa a los pobres se juntase a ellos. Esa fuerza podría ser la "ley de la historia" o una fuerza mesiánica venida de un enviado de Dios. En ese sentido, la visión que yo tenía del mesías y de la liberación de los pobres convergía con la definición que Maria Isaura P. de Queiroz encontró en estudiosos como Max Weber y Paul Alphandéry: "el mesías es alguien enviado por una divinidad para traer la victoria del Bien sobre el Mal, o para corregir la imperfección del mundo, permitiendo el advenimiento del Paraíso Terrestre, tratándose pues de un líder religioso y social" ³.

Es claro que había un problema teórico importante en esa creencia: si Jesús es el Mesías, ¿por qué el Reino de Dios todavía no se estableció? Muchos participantes de "comunidades de base" y de movimientos sociales ya me habían hecho ese tipo de pregunta: "¿Por qué el Reino está demorando tanto? A fin de cuentas, ¡ya hace dos mil años que Cristo vino!". Era una pregunta que nacía del fondo del corazón de personas que creían, de manera profunda, en la visión mesiánica del cristianismo y arriesgaban sus vidas en luchas que raramente terminaban en victorias significativas para los pobres, cuando no en decepciones con los propios pobres que mal comprendían la complejidad e

² Sobrino, Jon. *A fé em Jesus Cristo. Ensaio a partir das vítimas*. Petrópolis, Vozes, 2000, pág. 230.

³ Queiroz, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. São Paulo, Alfa-Omega, 1976 (2a. ed. rev. y amp.), pág. 27.

importancia de aquellas luchas sociales. Era una pregunta que los asesores esquivábamos con la falsa ilusión de que la hora estaba llegando, pues finalmente los oprimidos se estaban organizando y asumiendo la misión dejada a los pobres por Jesús, el Mesías.

Jürgen Moltmann retomó esta cuestión en su libro *El camino de Jesucristo: cristología en dimensiones mesiánicas*, al citar la objeción formulada de modo clásico, en 1933, por Martin Buber:

La Iglesia se basa en la fe de que el Cristo vino, como la redención que la humanidad recibió de parte de Dios. Nosotros, Israel, no *conseguimos* creer en eso... Tenemos un conocimiento más profundo, más auténtico de que la historia del mundo aún no fue revelada en toda su profundidad, que el mundo todavía no está redimido. *Sentimos* que el mundo no está redimido... La redención del mundo está asociada inseparablemente con la consumación de la creación, con el establecimiento de la unidad que nada más impide, que no tolera más ninguna negación, realizada en toda la diversidad del mundo, uno con el consumado reino de Dios ⁴.

Moltmann intentó responder a Buber, y a la propia realidad de la expectativa no realizada, apelando a la dimensión de la esperanza futura en la total redención universal del mundo y afirmando que

...el *sí cristiano* a Jesús, el Cristo, no está cerrado y acabado en sí, sino abierto en sí al futuro mesiánico de Jesús. Es un *sí* escatológicamente anticipador y *provisorio*... Quien confiesa a Jesús como el "Cristo de Dios", éste reconoce el *Cristo en el devenir*, el *Cristo en camino*, el *Cristo en el movimiento* de la historia escatológica de Dios, y en el discipulado de Jesús él comienza este *camino de Jesús* ⁵.

Por ello Moltmann se propone presentar un esbozo de una *cristología de la historia escatológica de Dios*:

Designamos como escatológico la redención venidera del mundo que reside en el mesiánico reino de la paz de los pueblos y en la consumación de la creación en reino de la gloria. Por historia escatológica entendemos la historia que está volcada hacia este

⁴ Moltmann, Jürgen. *O caminho de Jesus Cristo: cristologia em dimensões messiánicas*. Petrópolis, Vozes, 1993, pág. 53.

⁵ *Ibid.*, págs. 58s.

futuro por vocación y elección, por promesa y alianza de Dios y que es experimentada en su horizonte. Es la historia bajo la promesa de la vida. Ella está opuesta a la historia de la muerte. Ya que el *horizonte escatológico*, que hace la experiencia de esa historia accesible a los hombres, es el horizonte de Dios, él abarca la historia de los hombres y de la naturaleza. El horizonte de Dios el Creador es un *horizonte cósmico* ⁶.

No cabe aquí entrar en los detalles de esta cuestión, ni tampoco de la respuesta dada por Moltmann, aun así no es muy difícil percibir la diferencia entre el abordaje de éste y la afirmación de Comblin citada al inicio del capítulo. Moltmann, para mantenerse dentro del optimismo de la visión mesiánica de Jesús, introduce la noción de historia escatológica. Ante la evidencia de que la venida de Jesús no significó la plena realización del Reino de Dios en la historia humana, él propone la idea de que la resurrección de Jesús es la "garantía" de que la historia camina hacia una redención plena en el final de la historia, en la escatología.

Comblin, en cambio, critica la mentalidad mesiánica porque ella difícilmente logra escapar de la mentalidad mítica. El problema de esta mentalidad, sea la que privilegia el pasado o el futuro, reside en el hecho de que es, en verdad, una

...huída hacia lo eterno y lo absoluto... un ardid de la conciencia para esconder una debilidad. La huída hacia lo eterno se apoya en los mitos y de ellos se sirve para intentar desmentir la realidad provisoria y olvidar su carácter frágil. Pues, para un hombre es un desafío tener que enfrentar permanentemente la fragilidad de su condición y la incertidumbre de lo que es y puede ⁷.

Esta crítica de Comblin a la mentalidad mesiánica, y a la mítica en general, se funda en su comprensión del cristianismo como una religión que presenta una novedad importante en relación a las otras. Para él:

...la novedad del cristianismo no es el deseo de lo infinito, es el amor de las cosas finitas, el amor de las cosas que pasan. El hombre fue creado, precisamente, para vivir lo eterno, para amar a Dios, en la dimensión del tiempo, pasando y dejándose pasar, y forzando el pasaje. El hombre fue hecho para vivir

⁶ *Ibid.*, pág. 106.

⁷ Comblin, *op. cit.*, pág. 74

lo eterno en la sucesión y en el instante que pasa. No es alejándose de las cosas que pasan que él se liga a Dios. Por el contrario, es sumergiéndose en ellas, captándolas, abrazándolas enteramente. La salvación no viene a transformar esa vocación. Viene a salvarla ⁸.

Además de esa cuestión clave planteada por Comblin, la mentalidad mesiánica encierra otros dos problemas. Primero, cree que sea posible organizar dentro de la historia, en esta tierra, una sociedad perfecta donde el bien supere por completo el mal y la armonía prevalezca sobre los conflictos y las contradicciones. En términos religiosos, la realización en la tierra del "Reino de Dios" o de la "Tierra sin males". El segundo, es la expectativa de que haya un ser mítico capaz de realizar o de construir esa sociedad perfecta, modificando de una manera mágica la correlación de fuerzas objetivamente desfavorables a los pobres, además de ser capaz también de superar los límites de la historia y de la condición humana.

Estos dos problemas no son de carácter meramente teórico, ellos nos pueden conducir a serios errores en el campo de la práctica social. Los liderazgos de los movimientos sociales y pastorales con conciencia mesiánica tienden a revestirse con el aura de salvadores y terminan superestimando sus posibilidades. Así, además de hacer fracasar las propias luchas, no se empeñan e intentan impedir a otros luchar por objetivos posibles y beneficiosos para la población más pobre, por considerar tales objetivos demasiado modestos.

2. Los horizontes escatológicos y el sufrimiento de la víctimas

Comblin escribió en 1968, como vimos arriba, que "el cristianismo no es un mesianismo: él utiliza temas del mesianismo para decir otra cosa". En otra obra, de 1998, retoma el tema del mesianismo y expresa que la "historia de Israel es un sueño de libertad, una libertad vivida como sueño o desafío y nunca realizada", y que la Biblia generó una expectativa de que el Mesías realizaría lo que Moisés no consiguiera. "Para los judíos la espera continúa, por no lograr descubrir en Jesús el Mesías

⁸ *Ibid.*, pág. 72.

esperado. Para nosotros [los cristianos] es diferente. Aceptamos el extremadamente paradójico hecho de que Jesús sea el Mesías”⁹.

Ésta es la gran paradoja: ¿cómo puede ser el Mesías aquel que es derrotado y muere en la cruz? ¿Cómo puede un enviado débil, de un Dios aparentemente débil, ser visto como el Mesías? ¿Qué buena noticia puede venir de un Dios así? ¿Cómo congrega un pueblo en torno de una esperanza mesiánica y llamarlo a la lucha por su liberación, si el Mesías que lo congrega y lo llama fue derrotado y crucificado?

La respuesta cristiana se da por la confesión de la resurrección de Jesús, entendida como la confirmación de que él sea el *justo* enviado por Dios, su Mesías. Con todo, la resurrección es una victoria sobre la muerte que no ocurre dentro de la historia, esto es, no es un hecho histórico. La resurrección, como dicen los especialistas, es un acontecimiento escatológico, un acontecimiento que ocurre fuera de la historia para revelarnos el sentido último de la historia humana.

En otras palabras, la resurrección de Jesús no es un hecho histórico que comprobaría y garantizaría la certeza de la victoria de las luchas de los pobres por su liberación. Es claro que es posible elaborar un sentido de la historia, una comprensión del caminar de ésta que desemboque en la plenitud de la realización del amor, de la armonía y la humanización. Como parece hacer Moltmann, con su visión sobre el “misterio mesiánico” de Jesús:

El *Señor resucitado* está en camino para asumir el poder que aquí apenas comienza pero que, de alguna forma, ya es universal, para, en el fin, entregar el poder consumado a Dios que, entonces, será todo en todo (1Cor 15,28) y que vendrá para su teocracia inmediata (Buber)¹⁰.

O bien como Leonardo Boff, con su tesis de que el discurso de la encarnación solamente tendría sentido en la medida en que la evolución del universo y de la conciencia humana alcance cierta convergencia y permita el paso para la manifestación de la plenitud. Para él:

...aquí entra la fe cristiana, punta de lanza de la conciencia cósmica. La fe ve en el punto omega de la evolución el Cristo de la fe, aquel que es creído y anunciado como la cabeza del

⁹ Comblin, José. *Vocação para a liberdade*. São Paulo, Paulus, 1998, pág. 35.

¹⁰ *Ibid.*, pág. 59.

cosmos y de la Iglesia, el *meeting point* de todos los seres. Si lo que la fe proclama no es mera ideología ni pura fantasía inconsciente, entonces eso debe de alguna forma mostrarse en el proceso evolutivo del universo ¹¹.

Esta interpretación presupone un profundo optimismo en relación a la historia humana. A pesar de todo, de tantas opresiones, injusticias y sufrimiento de los inocentes, la historia estaría siendo dirigida, encaminada hacia un final feliz. En otras palabras, la resurrección de Jesús sería la garantía de que el futuro de la humanidad ya está escrito, de que él es, necesariamente, digno de nuestra esperanza y de que desembocará en la plenitud del Bien.

Esta tentativa de conciliar la bondad y omnipotencia de Dios con la innegable existencia del mal y sufrimiento de los inocentes, apelando a un final feliz de la historia, posibilita, sin duda, mantener la esperanza de que la historia tiene un sentido racional y que camina inexorablemente hacia la armonía y la plenitud. No obstante, pienso que este tipo de optimismo —fundado o no en una determinada visión de la fe cristiana— minimiza demasiado el sufrimiento y dolor de las personas concretas que, en su singularidad, luchan para sobrevivir y superar sus sufrimientos.

Una visión totalizante, que intenta dar un sentido racional a la historia humana, acaba por transformar los dolores y sufrimientos de las personas concretas en “dolores de parto”, necesarios para la gestación de la plenitud. De ese modo encuentra una función para el mal, el sufrimiento y el dolor, que tiene, entonces, su carácter trágico extirpado. Sí, por un lado, esa visión optimista posibilita la esperanza en el futuro, por otro, debe interpretar todos los sufrimientos e injusticias pasadas como integrantes de un “plan superior” que nos encamina hacia la plenitud. Vale decir, los sufrimientos y las injusticias son necesarios e inevitables. Esta visión conduce, aunque no sea intencionalmente, a una teología sacrificial —donde Dios no puede prescindir del sacrificio de vidas humanas en su plan de salvación.

Las lógicas y teologías sacrificiales transforman las víctimas en culpables, atribuyendo así un sentido positivo y optimista a la historia humana, conflictiva y opresora. Para no caer en esa trampa y tampoco en una visión sacrificial de Dios, precisamos tomar en serio el clamor de las víctimas y la defensa de su inocencia. Como señala Hugo Assmann:

¹¹ Boff, Leonardo. *Ecología: grito da Terra, grito dos pobres*. São Paulo, Ática, 1995, pág. 273.

...la novedad esencial del mensaje cristiano, exactamente porque él intenta introducir en la historia el amor fraternal que a todos incluye, consiste en la afirmación central: las víctimas son inocentes y ninguna disculpa o pretexto puede justificar su victimación ¹².

Esta afirmación de la inocencia de las víctimas entra en contradicción con la visión optimista de la historia y con la tentativa de dar un sentido global a la historia humana. Para Jon Sobrino:

Lo negativo de la historia no puede ser aprehendido sin más en el horizonte de una historia universal, pues la negatividad es precisamente lo que imposibilita la comprensión totalizante de la historia. No se puede incluir lo negativo en la totalidad como si fuese un elemento más, sino es en la superación de lo negativo concreto que se va abriendo la historia, sin poder decidir de antemano en qué consiste la totalidad. Mientras haya dolor, miseria e injusticia, la historia no puede ser comprendida en su totalidad, a no ser al modo de esperanza contra la esperanza, y eso incluso después de la resurrección de Jesús. Pretender conocer la totalidad ignorando eficazmente el clamor de la negatividad no es posible en una teología cristiana ¹³.

En esta perspectiva, el concepto de horizonte escatológico puede ser interpretado como un horizonte de comprensión que queda más allá de toda posibilidad humana y sirve para criticar la realidad existente y presentar una visión alternativa del mundo. Esta visión alternativa posibilita la crítica al mundo dado en la medida en que niega el carácter absoluto e inevitable de la sociedad establecida y que, al mismo tiempo, muestra aspectos deseables de la realidad que aún no se hicieron presentes.

El horizonte escatológico —donde se vislumbra el fin de la opresión y el sufrimiento y se viven la armonía y alegría en plenitud, “el banquete celestial” — no es comprendido aquí como el punto de llegada al fin de una larga caminata de la historia humana, precisamente porque ninguna caminata humana consigue alcanzar su horizonte. Si esa realidad, vislumbrada en el horizonte escatológico posibilitado por la fe en la resurrección de Jesús, un “día” existiera, esto será una obra divina —no humana—

¹² Assmann, Hugo, “The strange imputation of violence to Liberation Theology”, (Conference on Religion and Violence, New York, 12-15.X.1989), *Terrorism and Political Violence*, Vol. 3, No. 4 (Winter, 1991), London, Frank Cass, págs. 84s.

¹³ Sobrino, *op. cit.*, pág. 83.

en un "día" que no pertenecerá más a nuestro tiempo. O sea, existe una discontinuidad, una ruptura, entre la historia humana y este "nuevo mundo" vislumbrado en el horizonte escatológico.

Esa discontinuidad presupone la posibilidad de que la historia fracase, es decir, la posibilidad de no realizar sus potencialidades y su vocación. Comblin contrapone a la visión griega —que presentaba a Dios como el fundamento del orden y la vocación humana como la ocupación de un lugar en el orden cósmico— la visión bíblica, centrada en la libertad. Dice que, según la Biblia, Dios no funda el orden, sino el desorden, porque Dios es amor y "el amor quiebra toda estructura de orden. El amor funda la libertad" y "la libertad es más que una cualidad, un atributo del ser humano: es la propia razón de ser de la humanidad, el ser profundo, el eje central de toda existencia humana" ¹⁴.

Si Dios es amor y funda la libertad, entonces la humanidad posee la libertad de no oír el llamado de Dios y no abrir la puerta para que él entre en casa y cene con ella (cf. Ap 3,20). "Si nadie abriese, Dios acepta la derrota sabiendo que su creación fracasó. Dios creó un mundo que podía fracasar" ¹⁵.

En este tipo de teología no existe la pretensión de elaborar una explicación totalizante de la historia que dé sentido al sufrimiento humano, que intente hallar un lugar y una función para tal sufrimiento.

Como expresa Sobrino, "mientras haya dolor, miseria e injusticia, la historia no puede ser comprendida en su totalidad, a no ser al modo de esperanza contra la esperanza". O como afirmara una vez Hugo Assmann, durante una clase en mi curso de maestría: "El sufrimiento no tiene sentido. Si hubiese algún sentido en el sufrimiento, el único sería mostrar que el sufrimiento no tiene sentido". Solo de esa forma podemos retener la dimensión trágica del sufrimiento humano y no banalizarlo, dándole un aparente sentido que, en el fondo, sirve nada más para legitimar el sistema totalizante. Esto no significa que una vida marcada por sufrimientos carezca de sentido. ¡La vida tiene sentido, el sufrimiento no!

¹⁴ Comblin, J. *Cristãos rumo ao século XXI: nova caminhada de libertação*. São Paulo, Paulus, 1996, pág. 65.

¹⁵ *Ibid.*, pág. 66.

3. La buena nueva de un Mesías derrotado

La paradoja de un Mesías crucificado y derrotado nos plantea el problema del poder de Dios. La noción de Dios como un ser omnipotente es resultado lógico de un argumento teológico o metafísico bien construido. Dios, para ser Dios, no puede dejar de ser omnipotente y no puede dejar de ser bueno. Con todo, la existencia del mal y el sufrimiento del inocente originó la necesidad de diversos tipos de explicaciones teológicas o filosóficas para intentar reducir esa paradoja a puntos sencillos y claros, y justificar la existencia de Dios y del mal ¹⁶.

El problema es que tales argumentos —teológicos, metafísicos o incluso provenientes de la física contemporánea— presuponen, como menciona Comblin, la posibilidad de

...llegar a Dios por medio de la lógica, usando conceptos extraídos de la experiencia y estableciendo relaciones lógicas entre conceptos. Dios sería el punto culminante de la teoría representativa del universo. Si embargo, por este camino no se sale del universo ¹⁷.

Es preciso hallar un camino que no caiga en la trampa de la racionalidad totalizante, ni en la de sistemas teológicos sacrificiales bien contruidos. Necesitamos un camino que, aun no siendo especulativo y sistemático, sea capaz de resguardar la dimensión existencial del mal y el sufrimiento de las personas que sufren. Una mera especulación racional, aunque teológica, es incapaz de dar cuenta de ese aspecto personal y, por eso, precisamos dejar las puertas abiertas para los testimonios personales.

El único modo de "conciliar" Dios con el sufrimiento del inocente, sin transformar a la víctima del sufrimiento en pecador-culpable por su sufrimiento, es abandonar la noción de Dios omnipotente y asumir la noción paradójica, presentada en la cruz de Jesús: Dios débil. Un Dios sin poder, que no impone su voluntad al mundo porque es un Dios del amor y la libertad. En palabras de Comblin:

La verdadera respuesta está en la debilidad de Dios. Nuestro Dios es un Dios "escondido" —tema constante de la tradición

¹⁶ Sobre las diversas teodiceas, véase, por ejemplo, Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta, 1997.

¹⁷ Comblin, *Vocação para a liberdade*, op. cit., pág. 61.

espiritual cristiana—. Es un Dios que se manifiesta en medio de la nube, que se hace perceptible, pero no impone su presencia. La libertad consiste justamente en esto: delante del otro, la persona para, reconoce y acepta que exista. Abre espacio, acoge. Lejos de dominar, escucha y permite que el otro hable primero. Así Dios suspende todo su poder cuando la criatura aparece... La libertad de Dios consiste en permitir y ayudar la libertad del menor de los seres humanos... Dios se hace débil porque ama ¹⁸.

Podemos decir que el Dios omnipotente abdicó de su poder y se hizo débil por amor. En esta misma línea, Jon Sobrino apunta que

...el Nuevo Testamento, ni aun después de la resurrección de Jesús elimina, por así decirlo, "la debilidad" de Dios, sino la mantiene y en toda su intensidad —como lo recuerdan sobre todo Marcos y Pablo—. Y tampoco eleva a la realidad absolutamente definitiva "la fuerza" de Dios en la resurrección, pues esta fuerza se manifestará de forma absolutamente absoluta solo en el fin, cuando "Dios sea todo en todos" (1Cor 15,28) ¹⁹.

Para Sobrino, la razón por la cual Dios se manifiesta en la historia como un débil es que esa impotencia específica suya es expresión de su absoluta proximidad a las víctimas, proximidad que revela la inocencia de esas víctimas y la compasión de Dios.

Pero entonces, si Dios se manifiesta dentro de la historia como un "sin poder", como un débil, ¿en qué consiste la buena nueva para las víctimas?

El mesianismo del Antiguo Testamento y de los más diversos movimientos mesiánicos que existieron en la historia, tenía como expectativa el poder del enviado de Dios para la liberación de los pobres y la victoria final y definitiva del bien sobre el mal. La buena nueva que proviene del Mesías crucificado no puede ser, simplemente, la repetición acrítica de esa expectativa de un enviado poderoso de Dios, que transforma de modo radical, de manera mágico-mesiánica, la historia humana.

Necesitamos, como indica Sobrino, mantener las víctimas en el centro de la teología y, al mismo tiempo, ser honestos con la

¹⁸ *Ibid.*, págs. 66s.

¹⁹ Sobrino, *op. cit.*, pág. 138.

realidad y responsables ante ella. Frente a un pueblo que clama por causa de las injusticias y opresiones, precisamos anunciar una buena nueva que no sea absoluta ni ilusoria. La esencia de ese mensaje es:

Dios y su Cristo están presentes en nuestro mundo, y están no en cualquier lugar, sino allí donde dijeron que estarían: en los pobres y en las víctimas de este mundo ²⁰.

Lo liberador y salvífico de un Dios crucificado está en que las víctimas puedan superar la soledad y orfandad radicales, puedan superar la indignidad total. El hecho de Dios aproximarse y participar en la condición y en el destino de las víctimas y eso ocurrir para salvarlas es visto como algo bueno, y algo que inclusive confirma sus luchas, algo que infunde ánimo y esperanza, que no es paralizante ni alienante ²¹.

La liberación fundamental del ser humano no consiste en llegar a un rumbo predeterminado, ni en realizar la evolución de una historia que caminaría forzosamente hacia la plenitud pues, como siempre dice Comblin, de la necesidad no puede nacer la libertad. La liberación humana fundamental ocurre cuando los seres humanos van más allá del pasado de su especie —que evolucionó devorándose unos a los otros, rivalizando por causa de comida, de símbolos de poder y prestigio y creando dioses vengativos— y llegan a concebir “un Dios amor, teniendo la ambición de imitarlo” ²².

Ser libre, imitando el Dios amor, es ser capaz de abrirse al otro, de superar sus deseos egoístas y desear servir al otro en su necesidad, para que él o ella también pueda encontrar su camino de liberación. Camino ése que nunca llega al fin. Porque “Dios no llama para hacer esta o aquella cosa, realizar tal o cual proyecto: llama para la libertad” ²³.

Se engaña, sin embargo, quien piense que ese tipo de teología conduce a las personas a un inmovilismo social o político. Muy por el contrario. Una concepción del cristianismo centrada en la víctima, esto es, que interpreta y reinterpreta la realidad y la tradición religiosa bajo la perspectiva de la víctima, y que concibe

²⁰ *Ibid.*, pág. 19.

²¹ *Ibid.*, pág. 140.

²² Comblin, *Cristãos rumo ao século XXI, op. cit.*, pág. 347.

²³ Comblin, *Vocação para a liberdade, op. cit.*, pág. 248.

su vocación esencial como una vocación a la libertad de amar y servir al pobre, “empuja” hacia un compromiso social y político serio, realista y permanente. Permanente porque ese compromiso no depende de las victorias o las falsas promesas de la victoria en un futuro distante. Por el contrario, depende y se alimenta de la experiencia de libertad que las luchas sociales en favor de los pobres posibilitan.

Para evitarnos ambigüedades —que quizá muy secretamente deseamos preservar para alimentar nuestro deseo de una vida libre de los límites impuestos por nuestra condición humana y ayudarnos a olvidar el carácter provisional de nuestras vidas— requerimos reafirmar con claridad: la liberación que Jesús, el Mesías, nos propone, no está basada en la omnipotencia divina, ni tampoco en la negación de los límites y condicionamientos históricos de nuestra vida, consiste en un llamado para que respondamos a los clamores de los pobres y las víctimas con nuestra libre dedicación, con nuestro servicio por la causa de las luchas. Sin certeza de la victoria, sin ninguna promesa o garantía de que la historia humana evolucionará, necesariamente, hacia la plenitud y armonía.

Luchar así, sin certeza de la victoria, de reconocimiento público o recompensa, es vivir la experiencia de la gracia. Gracia que proviene de Dios y emerge en el encuentro, cara a cara, con la víctima.

Espero que estas reflexiones hayan ayudado a entender un poco mejor la frase que tanto me impactó durante la juventud: “el cristianismo no es un mesianismo: él utiliza temas del mesianismo para decir otra cosa”.

Capítulo IV

Economía y espiritualidad: por otro mundo más justo y sustentable

1. Otro sistema económico es posible y necesario

En principio, siempre podemos y debemos afirmar que otro mundo y otro sistema económico son posibles. *Podemos* afirmarlo, pues ese es un hecho histórico y social en la medida en que todas las formas de sociedades y economías, como todas las instituciones humanas, son situadas históricamente y tienen inicio y fin. Además de ser una constatación factual, *debemos* siempre anunciar que otro mundo es posible, porque olvidarlo significa absolutizar el sistema vigente. Y los sistemas sociales que son tratados o se afirman como absolutos —sosteniendo que no hay alternativa a ellos— se convierten en ídolos y exigen siempre sacrificios de vidas humanas.

El deber de anunciar y luchar por otro mundo no nace apenas de esa posición filosófica o teológica de negar el carácter absoluto del mundo actual, sino principalmente de las graves crisis sociales (misericordia, desempleo estructural, exclusión social, violencia, entre otras) y de la crisis ambiental provocadas por el actual modelo de globalización económica. El actual sistema económico-social es injusto e insustentable.

Es insustentable porque el crecimiento económico de dicho modelo de globalización requiere que el patrón de consumo de los países ricos sea introducido cada vez más por todo el mundo, homogeneizando el estilo de vida y los deseos de consumo. Es esa homogeneización del patrón de consumo y de las relaciones sociales la que permite la producción en escala global y el mercado consumidor global, sin los cuales las grandes corporaciones transnacionales perderían su ventaja competitiva. Esa expansión se legitima mediante el mito del progreso económico que proclama la no existencia de límites para el crecimiento económico, que este puede y debe ser imitado por todo el mundo y que hay una armonía entre progreso técnico, crecimiento económico y desarrollo de la humanidad. En otras palabras, cuanto más crecimiento económico y más consumo, más desarrollo humano y realización del ser humano.

Ese mito central y fundante del mundo moderno no se halla presente solamente en los libros o los discursos ideológicos, también lo está en la cotidianidad de las personas integradas en esa economía y cultura. Tomemos como ejemplo la declaración de una exdirectora de la Coca-Cola en Brasil, Marilene Pereira Lopes, de 51 años:

En la noche del 17 de mayo de 2001 dormí pensando en la pesada agenda que tendría que enfrentar el siguiente día. Cuando desperté no sentía mi brazo... Durante la madrugada había sufrido un accidente vascular en el lado izquierdo del cerebro... Las personas creen que, si las cosas van bien en el trabajo, si la vida profesional está en ascenso, todo el resto estará bien. Fue preciso pasar por un drama para percibir que eso no es verdad. Lentamente volví a hablar, aunque con dificultad. Resolví renunciar y hacer una revisión de mi vida ¹.

No solo el cuerpo humano tiene límites, como la propia naturaleza posee límites que no posibilitan la universalización del patrón de consumo de la élite de los países ricos. En verdad, esa obsesión por más crecimiento económico y más consumo es una de las causas principales de la crisis ambiental. Además, las élites y los sectores medios de los países pobres solo consiguen realizar su deseo de imitar el patrón de consumo de las élites de los países ricos si aumentan la tasa de explotación sobre los más pobres y disminuyen los gastos en las áreas sociales, originando

¹ "A vida além dos limites", en: *Exame* (São Paulo), 16.04.2004.

una división dentro del país entre los incluidos en ese nuevo mercado global y los excluidos². En la medida en que la presión de la economía capitalista global y los deseos de imitación del patrón de consumo empujan los procesos económicos y sociales en esa dirección de la homogeneización del patrón de consumo y la búsqueda frenética de más consumo, las crisis sociales y ambientales se agravan.

Ante esa crisis, muchos ideólogos del capitalismo anuncian que el progreso continuo de la ciencia y la tecnología será capaz de superar los límites de la naturaleza y que el mercado libre será capaz de superar esas crisis sociales. Proclaman una fe ciega en la ciencia, la tecnología y el mercado para intentar esconder o desviar la atención de los sufrimientos de billones de personas y de la destrucción de nuestro ambiente. Las muertes de especies enteras y de millones de personas serían los sacrificios necesarios para el crecimiento económico que posibilitaría la realización del deseo de consumo ilimitado.

En resumen, el actual sistema económico capitalista no es nada más injusto, es también económica, social y ambientalmente insustentable. Frente a esa situación, cabe a la teología y a los grupos religiosos contribuir a partir de la especificidad de la teología y la religión. Vale decir, podemos y debemos contribuir criticando la absolutización del mercado capitalista, la idolatría del mercado y el mito del progreso que exigen y justifican sacrificios de vidas humanas y del ambiente; además de criticar ese deseo obsesivo de consumo que nace de la ilusión de que la imitación de los patrones de consumo de la élite, nos hace mejores seres humanos.

2. La utopía y el mundo posible

El deber ético y profético de denunciar las injusticias y opresiones y anunciar otro mundo, nace asimismo de nuestro deseo de vivir en un mundo más justo y mejor para todos/as. No obstante, debemos tener claro que no todos los mundos que deseamos son posibles. Esto es, otro mundo deseado no será posible por el simple hecho de que lo deseamos, ya que los

² Sobre ese deseo de imitación del consumo de la élite, problemas sociales y teología, ver, por ejemplo, Sung, Jung Mo. *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, Vozes, 1998.

seres humanos deseamos cosas que están más allá de nuestras posibilidades. Aun así, las utopías —esas imaginaciones de un mundo “perfecto”, pero imposible— son necesarias para poder tener un horizonte de sentido que nos permita criticar el mundo actual y nos posibilite plantear proyectos alternativos de sociedad.

Por más que deseemos que nuestro deseo utópico se realice, precisamos tener realismo histórico para percibir los límites de la condición humana y la naturaleza y luchar por proyectos históricos factibles. Quien lucha por realizar deseos imposibles, comete errores que le impiden construir un proyecto alternativo posible ³.

Ese reconocimiento de los límites de la historia y la condición humana no es algo fácil, porque implica desistir de nuestros sueños más bellos de un mundo liberado de toda injusticia y opresión, un mundo sin víctimas. La existencia de víctimas es el punto de partida de todo profetismo y el criterio para que critiquemos todas las normas y sistemas sociales, pero, como expresa Enrique Dussel,

...la víctima es inevitable. Su inevitabilidad deriva del hecho de que es *imposible* empíricamente que una norma, hecho, institución o sistema de eticidad *sean perfectos* en su vigencia y consecuencias. Es *empíricamente imposible* un sistema perfecto ⁴.

Esa imposibilidad deriva del hecho de que no podemos conocer perfecta y plenamente todos los factores que componen la naturaleza y la vida social, ni poseemos velocidad infinita para dirigir de modo perfecto ese sistema. Porque la víctima es inevitable, la acción profética es y siempre será necesaria.

Algunos cristianos podrían recurrir a la narrativa del Éxodo para fundamentar su esperanza en la liberación de los pobres y de todos los oprimidos en el interior de la historia. Con todo, no olvidemos que el Éxodo no significó el fin de las víctimas en la historia de Israel, y que la fe en la resurrección de Jesús, el mesías derrotado y muerto en la cruz, llevó a las primeras comunidades cristianas a tomar conciencia de que el Reino de Dios no se realiza

³ Para este asunto importante y difícil, ver, por ejemplo, Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José, DEI, 1984; Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas: para repensar los horizontes utópicos*. San José, DEI, 2005.

⁴ Dussel, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, Vozes, 2000, pág. 373.

plenamente en la historia, que él apenas se nos aparece por medio de signos anticipatorios.

3. Sustentabilidad económica, social y ambiental

Para que otro mundo deseado sea posible, se requiere que esta nueva sociedad sea económica, social y ambientalmente sustentable. Su sistema económico debe ser capaz de producir por encima del límite mínimo de las necesidades básicas de toda la población y de reponer los medios de producción que se van desgastando, además de las inversiones necesarias para acoger a las nuevas generaciones. Un sistema económico que sea placentero, justo y libre, pero incapaz de satisfacer esas condiciones mínimas, no sobrevivirá por mucho tiempo. Además, es preciso que los diversos procesos de producción se articulen entre sí y formen un sistema. En otras palabras, que haya un sistema de coordinación de la división social del trabajo que sea eficiente en la articulación de los innumerables factores y procesos que la constituyen. Por ejemplo, la articulación de la producción de los insumos necesarios y los recursos naturales y tecnología existentes, sistema de producción de las unidades productivas (empresas privadas, comunitarias o estatales, cooperativas) y necesidades y deseos de las personas. Un sistema que responda, con eficiencia y justicia social, a la pregunta: ¿qué, cuánto, cómo y para qué producir?

En el actual modelo de capitalismo, el mercado es el principal y casi único coordinador (que se muestra injusto e insustentable); en tanto que en el modelo de socialismo soviético era la planificación centralizada, la cual se mostró ineficiente. No sabemos todavía cómo debe ser en concreto el nuevo tipo de coordinación de la división social del trabajo, pero probablemente deberá ser una articulación entre el mercado, la regulación gubernamental (planes apuntando a metas económicas y sociales) y acciones de la sociedad civil (por ejemplo, las luchas de los ambientalistas, de organizaciones no gubernamentales, por los derechos de los consumidores).

Una sociedad solamente se puede reproducir de modo satisfactorio en la medida en que sus relaciones e instituciones sociales sean sustentables. Es decir, la forma como se organiza precisa mantener el tejido social intacto. Para eso, la producción, la

distribución y el consumo de los bienes económicos deben atender de manera adecuada las necesidades y los deseos de la población, o cuando menos de gran parte de ella. Es preciso asimismo que haya una convergencia cultural y una espiritualidad que transformen una multitud de individuos en una sociedad, donde cada uno se sienta participante o miembro de ella. Además, una sociedad relativamente estable no es posible sin la existencia de símbolos, ritos y mitos que atraigan y hagan converger los deseos erráticos de los individuos. En el capitalismo actual el principal agente de convergencia de esos deseos es el mercado —en especial a través de la propaganda y los medios de comunicación social de masa—, que reduce o dirige la casi totalidad de los deseos hacia el deseo de consumo y los objetos de deseo a la mercancía.

Las sustentabilidad económica y la social se articulan entre sí y también con la sustentabilidad ambiental. Los seres vivos se mantienen vivos en la medida en que interactúan con su ambiente y recogen de él los elementos necesarios para su supervivencia. En esa interacción el conjunto de seres vivos modifica el ambiente, lo que los lleva a modificar de igual modo su forma de interacción. Un problema ambiental surge cuando ocurre un desastre “natural” —como la caída de un gran meteoro— o cuando una especie, como la humana, posee la capacidad de destruir el ambiente. Y destruir su ambiente es cometer suicidio. Extraer recursos naturales del ambiente a una velocidad mayor que la capacidad de regeneración del mismo es comprometer la posibilidad de supervivencia, en particular de las futuras generaciones. Y la prisa actual para extraer los recursos de la naturaleza proviene, en gran parte, de la obsesión por consumir más.

4. Desarrollo sustentable y necesidades humanas

En la lucha por la creación de una sociedad más justa y sustentable social y ambientalmente, el tema de la satisfacción de las necesidades básicas de los pobres ocupa un lugar central. Pues ninguna sociedad puede ser considerada justa y socialmente sustentable si una parte importante de la población no consigue satisfacer sus necesidades básicas. No obstante, la definición de lo que es la necesidad no es algo tan simple. Para analizar esta cuestión, vamos a tomar un texto de la Comisión Mundial Sobre Medio Ambiente y Desarrollo:

Satisfacer las necesidades y las aspiraciones humanas es el principal objetivo del desarrollo... Para que haya un desarrollo sustentable es preciso que todos tengan atendidas sus necesidades básicas y les sean proporcionadas oportunidades de concretizar sus aspiraciones a una vida mejor.

Patrones de vida que estén más allá del mínimo básico, solo son sustentables si los patrones generales de consumo tuviesen por objetivo alcanzar el desarrollo sustentable a largo plazo. Aun así, muchos de nosotros vivimos por encima de los medios ecológicos del mundo, como lo demuestra, por ejemplo, el uso de las energías. Las necesidades son determinadas social y culturalmente, y el desarrollo sustentable requiere la promoción de valores que mantengan los patrones de consumo dentro del límite de las posibilidades ecológicas a que todos pueden, de modo razonable, aspirar ⁵.

Este texto nos presenta dos nociones de necesidad:

- a) necesidades básicas entendidas como el mínimo básico para la reproducción de la vida corporal, tales como consumo de una cantidad mínima de calorías, vivienda, salud —la noción que es más usada en los movimientos sociales e Iglesias que luchan por la satisfacción de todas las personas;
- b) necesidades determinadas social y culturalmente.

En la primera noción de necesidad, la del mínimo básico para la reproducción de la vida corporal, tenemos la imagen de un ser humano enfrentando sus necesidades orgánicas sin tomar en consideración las relaciones sociales y los aspectos culturales de su existencia. En la segunda, el ser humano es visto como un ser en relación con los otros de tal manera que sus propias necesidades no son más determinadas solo por su cuerpo, sino por la cultura y las relaciones sociales en las cuales vive. Ahora bien, el texto dice, correctamente, que la finalidad del desarrollo es, o debería ser, la satisfacción de las necesidades de todas las personas y posibilitar oportunidades de relación de las aspiraciones humanas. En ese caso, el desarrollo no puede satisfacer nada más las necesidades fisiológicas del ser humano, pues él es básicamente un ser social y cultural, y es dentro de una cultura que puede expresar e intentar realizar sus aspiraciones. Además, el problema de la

⁵ Comissão Mundial Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. *Nosso futuro comum.*, Rio de Janeiro, FGV, 1991 (2a. ed.), págs. 46s (orig. inglés, 1987).

sustentabilidad aparece apenas en referencia a las necesidades determinadas por la cultura, porque son ellas las que están por encima de la línea del mínimo básico para la supervivencia y pueden crear problemas sociales y ambientales.

El ser humano necesita, además de esos bienes materiales básicos, ser reconocido por otras personas y pertenecer a un grupo social. El deseo de ser reconocido como persona y de pertenecer a un determinado grupo es casi tan necesario para el ser humano como la comida y la bebida. Es claro que la satisfacción de las necesidades corporales, como matar el hambre y la sed, es la condición *sine qua non* para que una persona pueda continuar viva y deseando ser reconocida y pertenecer a una comunidad. No obstante, si una persona pierde el deseo de vivir porque se siente totalmente rechazada por todos y no perteneciendo a ningún grupo, aun cuando sea una comunidad "virtual", ella no precisa más de comida y de bebida, pues lo que ahora desea es morir.

La relación entre necesidad fisiológica u orgánica, necesidad determinada culturalmente y deseo, es una relación no lineal y compleja. O sea, entre ellas no existe una relación de jerarquía lineal, donde en la base estarían las necesidades orgánicas y después de su satisfacción vendrían las necesidades culturalmente determinadas y, finalmente, los deseos personales. El ser humano es movido o atraído por el deseo, y en la búsqueda de la realización de este debe satisfacer sus necesidades orgánicas y culturales.

En nuestra cultura de consumo, para que una persona sea reconocida por un determinado grupo social se requiere que ella tenga un determinado patrón de consumo deseado y exigido por el grupo. Como dicen los estudiosos de la cultura contemporánea, la identidad de la persona y del grupo se hallan enteramente ligadas al patrón de consumo. "Dime lo que consumes, y te diré quién eres". Cuanto más alto el patrón de consumo, más parece poseer o "ser". Razón por la cual muchas personas desean poseer carros de centenas de millares de dólares o comprar un frasco de perfume de treinta y cinco mil dólares, y muchos no ricos y pobres se sienten menos ser humano porque no satisfacen la necesidad cultural de consumir determinadas mercancías y marcas famosas. Los ricos quieren consumir cada vez más bienes que los colocan como "superiores", las clases medias y pobres desean imitar el patrón de consumo de la clase alta, y las crisis sociales y ambientales se agravan.

Sin valores culturales y espirituales diferentes, sin deseos diferentes que modifiquen las actuales necesidades cultural y

socialmente determinadas, no es posible otro mundo con un desarrollo sustentable más justo y humano.

5. La espiritualidad y la condición humana

Para superar la crisis del actual mundo y construir otro mundo sustentable y más justo, es preciso que las personas asimilen la noción de sustentabilidad y que ella haga parte de su cotidianidad y de la forma como bregan con sus deseos. Tal noción implica la noción de límite, tanto en términos de la condición humana como del tejido social y del ambiente, e implica de igual modo la imposibilidad de la construcción de un orden social donde todas las personas vivan en armonía perfecta con la naturaleza y entre sí. Vale decir, la noción de sustentabilidad implica que únicamente podremos tener un mundo mejor si abdicamos del proyecto de construir un mundo "perfecto".

Ésta es una paradoja espiritual y social muy importante: solo podemos tornarnos personas mejores si admitimos que nunca nos tornaremos plenamente santos o perfectos. La aceptación existencial de nuestra condición de seres ambiguos es la que nos hace mejores. Razón por la cual el perdón, la misericordia y la compasión son elementos centrales de la espiritualidad del Evangelio. Así también, solo podemos construir un mundo mejor y sustentable si asumimos que no podemos construir ningún mundo de plenitud, sea él de consumo ilimitado, de justicia perfecta o de armonía perfecta entre los seres humanos y la naturaleza.

Solamente así podremos superar el mito central y fundante de la modernidad: que el progreso de la ciencia y del ser humano nos llevará a un mundo pleno y perfecto. Ese mito constituye, en el fondo, una rebelión contra la condición humana. Es la expresión del deseo de nosotros, seres humanos, de volvernos constructores de un mundo liberado de las ambigüedades de nuestra condición humana, incluso de la propia muerte. Los actuales mitos sobre el futuro de la ingeniería genética, por ejemplo, no son más que expresiones de esa rebelión y del deseo de volvernos seres poshumanos.

Cuando proponemos o deseamos la construcción de un mundo sin víctimas o conflictos, estamos, en el fondo, compartiendo las mismas bases e ilusiones de ese mito de la modernidad. Y en el interior de esas ilusiones no hay posibilidad histórica de otro mundo sustentable y más justo.

Pienso que una verdadera ruptura con los mitos fundantes de la modernidad no se dará apenas con la revuelta frente al capitalismo. Se requiere una verdadera “revolución espiritual”. El abandono de una espiritualidad —religiosa o secular— que busca salir de la condición humana para llegar a una situación suprahumana, de plenitud y seguridad absolutas, por una espiritualidad vivida como un camino que nos lleva a descubrir nuestra condición humana y a reconciliarnos con ella. Esa reconciliación nos permite y al mismo tiempo se da en la medida en que compartamos con otras personas y grupos los sufrimientos, los miedos y las inseguridades (compasión), y también las esperanzas, luchas y alegrías (solidaridad). Sin el encuentro con las personas que sufren, el cual acontece en la compasión y lucha solidaria, no hay encuentro conmigo mismo y con el Espíritu que sopla en medio de nosotros, y sin esos encuentros no existe reconciliación.

Pienso igualmente que las comunidades cristianas y de las otras religiones pueden y deben contribuir en la gestación de esa revolución espiritual. Ellas pueden porque la espiritualidad es el tema específico de las religiones en el mundo moderno; y deben porque, si ellas no lo hicieran, otros grupos sociales por sí solos no lograrán llevar adelante esa tarea fundamental en la gestación de otro mundo. Sin la revolución espiritual no habrá una verdadera revolución económica, pues el capitalismo es, en verdad, un sistema económico basado en y movido por profundas creencias espirituales, y el consumismo es una forma de experiencia religiosa de nuestra cotidianidad.

Otro mundo más justo y sustentable únicamente se tornará real, si una parte significativa de la sociedad asumiese esa espiritualidad y fuese capaz de llevar a muchas otras personas a desear hacer parte de la construcción de ese otro mundo.

Capítulo V

“¡Es obsceno, pero es bueno tener algo que pocos tienen!”: la espiritualidad de la cultura de consumo

Hace algunos años la edición brasileña del *The Wall Street Journal Americas* publicó un reportaje sobre un nuevo fenómeno de consumo en los Estados Unidos: mansiones sobre ruedas ¹. Según el reportero, “en la cabeza del estadounidense medio, las nuevas mansiones ambulantes están tomando el lugar una vez ocupado por trailers tradicionales, aviones particulares o casas en Aspen, la meca del esquí”. Apenas para hacerse una idea de esta fiebre, digamos que en 1998 las dos principales empresas que fabrican trailers con un costo que va de ciento veinticinco mil a ochocientos mil dólares, tenían pedidos en lista de espera y pretendían producir alrededor de 3.260 casas móviles.

El californiano Doy Henley, quien conduce una mansión de quinientos mil dólares, admite que “la inversión es obscena”, sin embargo, al mismo tiempo afirma: “pero es bueno tener algo que poca gente tiene”. ¿Es obsceno o es bueno?

¹ Encarte en el periódico *O Estado de São Paulo* (São Paulo), 14.01.1998. Disponible en Internet:

www.wsj.com/americas/resource/documents/p-colpt.htm.

Es sobre y en torno a este hecho —que podría haber acontecido en cualquier país latinoamericano o caribeño respecto a carros que cuestan de trescientos mil a un millón de dólares— que quiero hacer algunos comentarios con el objetivo de que comprendamos mejor la espiritualidad que mueve a nuestra sociedad.

1. Un objeto y dos interpretaciones

El propietario de la mansión móvil de quinientos mil dólares da dos interpretaciones diferentes para un mismo hecho: “es obsceno” y “es bueno”. Lo obsceno tiene que ver con la falta de pudor, de decencia, de modestia: valores predominantes en una sociedad premoderna y puritana. Hay personas que consideran la obscenidad algo positivo, alegando que puede ser vista como manifestación de la libertad sexual y de expresión. Con todo, la conjunción “pero” utilizada por Henley muestra que él emplea esta palabra en el sentido más común, esto es, en un sentido negativo. Aun juzgando desde una perspectiva puramente económica, es en realidad un cierto contrasentido gastar todo ese dinero en una “mansión móvil”. No solo en una perspectiva marxista o humanista, sino también en la de la economía neoclásica o neoliberal, con su antropología del ‘homo economicus’, ser “racional” que debe procurar la optimización de la relación entre costo y beneficio. Es “irracional” que alguien gaste quinientos mil dólares y los ponga en la carretera, corriendo riesgos de accidentes o robos, sin hablar de la desvalorización sufrida por todos los vehículos cuando dejan de ser considerados nuevos.

Al mismo tiempo, no obstante, esta casa móvil de medio millón de dólares es vista como algo bueno. No porque es un bien económico útil que “vale” su precio, sino porque “es bueno tener algo que poca gente tiene”. El juicio de valor no se fundamenta en el valor intrínseco de la mercancía, cuanto en el hecho de que pocos tienen. Pero no solo eso, pues no todo objeto raro vale dinero, mucho menos tanto dinero. La diferencia reside en el hecho de que la posesión de esta mansión causa envidia en otros, que también la desean. Lo “bueno” está en ser reconocido por los otros por el hecho de poseer algo que muchos desean, pero pocos tienen.

Es probable que esas dos interpretaciones contradictorias estuviesen presentes en la conciencia del propietario en el acto de compra, y permanecen en la explicación posterior. Es

obvio que la realización de la compra muestra que la segunda interpretación fue la escogida o la que predominó sobre la primera. Esta interpretación derrotada aparece en el habla apenas como resquicio de una cultura o de una cosmovisión que está desapareciendo o, como algunos podrían decir, como signo de que todavía le queda un poco de buen sentido, que infelizmente no fue tomado en cuenta. Este hecho revela que la intención del comprador no fue la de invertir su dinero en algo económicamente consistente, cuanto la de diferenciarse, de sentirse superior en relación a los otros mediante la posesión de esta mansión móvil.

2. Deseo y competencia

La expresión “es bueno tener algo que poca gente tiene”, evidencia que por detrás de este juicio de valor se encuentra una relación basada en la competencia. Lo “bueno” no es tener algo que es bueno porque es útil, sino tener algo que otros no tienen y desean tener. Es decir, el objeto es deseado y valorado porque otros también lo desean. Es la intención de poseer el objeto deseado o sujeto a ser deseado por otros, la de producir envidia en los otros, la que lleva a que la segunda interpretación prevalezca y a efectuar la compra.

El motivo fundamental no es la satisfacción de una necesidad básica o el deseo de una vida vivida dignamente, es la emulación — el sentimiento de rivalidad o estímulo que incita a imitar o exceder al otro—. Este tema del consumo y la emulación fue tratado ya al final del siglo XIX por Thorstein Veblen, un sociólogo economista no muy recordado por los autores neoclásicos y neoliberales. Él es autor del libro *La teoría de la clase ociosa*, citado por nada menos que el famoso J. K. Galbraith cuando el *Times Higher Education Supplement* le preguntó cuál era el libro que más influyó su manera de pensar². En ese libro, Veblen afirma:

...el motivo que está en la base de la propiedad es la emulación...
La propiedad surgió y se convirtió en una institución humana sin relación con el mínimo de subsistencia. El incentivo dominante desde el inicio fue la distinción odiosa ligada a la riqueza³.

² Cf. Ormerod, Paul. *A morte da economia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, pág. 62.

³ Veblen, Thorstein. *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo, Nova Cultural, 1987 (2a. ed.), págs. 16s (orig. 1899).

La riqueza, valiosa en el inicio porque probaba la eficiencia, pasó a ser base convencional de la estima social y, con eso, se volvió ahora —de acuerdo con Veblen— cosa intrínsecamente honrosa que confiere honra al poseedor. Como las personas conservan la autoestima en la medida en que son aprobadas y reconocidas en la comunidad, la riqueza pasó a ser asimismo un requisito de aquella autosatisfacción llamada respeto. Siendo así, “el fin de la acumulación de riqueza es siempre una autoclasificación del individuo en comparación con el resto de la comunidad en lo tocante a la fuerza pecuniaria”⁴. En un mundo así, no basta simplemente con que alguien tenga riqueza o poder, “es preciso que él patentice (evidencie) tal riqueza o poder a los ojos de todos, porque sin prueba patente no le dan los otros tal consideración”⁵.

En una cultura de consumo como la nuestra, la ostentación de riqueza como la “mansión móvil” es interpretada y usada para clasificar el estatus de su portador. Y la clasificación del estatus en una relación de emulación, de competencia, está unida de manera íntima a la envidia; tanto en el sentir envidia de lo que el otro posee, cuanto provocar envidia en los otros por la ostentación de objetos que “pocos tienen”. A este respecto, Daniel Bell indica que “si el consumo representa la competición psicológica por el estatus, entonces podemos decir que la sociedad burguesa es la institucionalización de la envidia”⁶.

En una sociedad así,

...la oferta constante de nuevas mercancías, objetos de deseo y de la moda, o la usurpación de los bienes demarcadores por los grupos de abajo, produce un efecto de *persecución infinita*, según el cual los de arriba serán obligados a invertir en nuevos bienes a fin de restablecer la distancia social original⁷.

Esto conduce a un movimiento de búsqueda de consumo ilimitado que no respeta ni puede aceptar los límites de nuestro sistema ecológico. El capitalismo liberal se legitimó justamente presentándose como un sistema económico y social capaz de realizar todos los deseos humanos —que son infinitos por de-

⁴ *Ibidem*, pág. 19.

⁵ *Ibidem*, pág. 22.

⁶ Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Universidad, 1992 (4a. ed.), pág. 34.

⁷ Featherstone, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995, pág. 38. El énfasis es nuestro.

finición— a través de la producción y el consumo ilimitados de bienes económicos.

3. Deseo mimético: tener para ser

Pero, ¿por qué la envidia, la rivalidad, la emulación y ostentación constituyen elementos que componen la búsqueda de la realización del deseo de reconocimiento y de autoestima, que está por detrás de estos consumos conspicuos?

Este es un tema fundamental que no se refiere nada más al consumo de “mansiones móviles”, o de otros bienes escandalosamente superfluos y caros. Más allá de la crisis ecológica, él tiene que ver con la permanencia y el agravamiento del dualismo social en muchos países del llamado Tercer Mundo. Esto porque cuando las élites de los países pobres o en desarrollo desean imitar el patrón de consumo de las élites de los países ricos y así parecerse a aquellos a quienes envidian y “distanciarse” de los pobres a quienes se sienten superiores, estas mismas élites aceptan e imponen todos los tipos de ajustes y políticas económicas que sacrifican al pueblo, pero les permiten usufructuar del consumo conspicuo. Y como mostró hace mucho tiempo Celso Furtado, “la adopción de patrones de consumo ilimitados de sociedades de niveles de riqueza muy superiores hace inevitable el dualismo social”⁸.

Este tema del deseo, la imitación y rivalidad —con tantas consecuencias sociales en una cultura de consumo como la nuestra— merece un tratamiento que extrapola los límites de este capítulo. Con todo, quiero hacer aquí una breve mención del pensamiento de René Girard, uno de los autores que más han contribuido en esa área. Para él, la rivalidad no es fruto de la convergencia accidental de los deseos de dos o más personas hacia un mismo objeto:

*...el sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea. Deseando tal o cual objeto, el rival lo determina como deseable para el sujeto. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., cuanto en el plano más esencial del deseo*⁹.

⁸ Furtado, Celso. *Brasil: a construção interrompida*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992 (2a. ed.), pág. 44.

⁹ Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra-Unesp, 1990, pág. 180.

En otras palabras, no deseo un objeto porque él es en sí deseable, sino porque es un objeto deseado por alguien. Este alguien es al mismo tiempo mi modelo de deseo y mi rival. Así, la rivalidad es algo intrínseco a la estructura del deseo. Por eso la inversión de quinientos mil dólares en una mansión móvil, vista dentro de la relación sujeto/comprador y objeto/mercancía es algo obsceno, pero cuando es vista en la relación con otros sujetos que también desean —otros que son modelos que apuntan hacia el objeto deseable y, al mismo tiempo, rivales— se torna algo bueno.

Un punto importante que debemos recordar es que por detrás del consumo conspicuo y de la ostentación se encuentra la búsqueda de estatus, del reconocimiento y la autoestima. En el fondo, está la búsqueda del "ser" que nos hace humanos.

Una vez que sus deseos primarios están satisfechos, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, aunque él no sabe exactamente qué, pues es *ser lo que él desea*, un ser del cual se siente privado y del cual algún otro le parece estar dotado. El sujeto espera que este *otro* le diga lo que es necesario desear para adquirir este ser. Si el modelo, aparentemente ya dotado de un ser superior, desea algo, solo se puede tratar de un objeto capaz de conferir una plenitud de ser todavía más total. No es por medio de palabras, sino de su propio deseo, que el modelo le determina al sujeto el objeto sumamente deseable¹⁰.

Comprender que en una sociedad como la nuestra el individuo para "ser" tiene que "tener" mercancías deseadas o presentadas por los medios de comunicación como deseadas por los modelos indicados por la propia sociedad, nos permite entender por qué tantos viven la ansiedad del consumo. Los niños acostumbran pedir a sus padres ir al centro comercial a hacer compras, sin saber exactamente lo que quieren o necesitan comprar. Ellos suelen argumentar diciendo: "no sé lo que necesito comprar, pero sé que necesito comprar algo". En el fondo, quieren "ser". Por eso, las propagandas famosas, como la de las tenis Nike, no dicen casi nada sobre las cualidades del producto, aunque sí de las cualidades del ídolo que dirige su deseo en dirección a la mercancía.

El publicista brasileño internacionalmente famoso Nizan Guanaes, escribió que no hay trabajo en el área de 'marketing' que le emocione o envidie más que el de Nike. Pues:

¹⁰ *Ídem.*

Nike es sublime. Construcción madura y violentamente sofisticada de lo que puede haber de más poderoso en el mundo del marketing: una relación de afecto entre un producto y su consumidor. Nike no es un tenis, un calzado, es un modelo de vida. Nike es un estilo y una visión del mundo. Sus anuncios son evangélicos. No venden apenas, adoctrinan. No solo convencen, convierten... Es este mundo de Nike el que los sedentarios como yo compran junto con el tenis. Nike hace al niño del suburbio estadounidense, al callejero del medio-oeste o a uno de Sutton Palace sentirse un jugador de baloncesto venido de Harlem... Nike hace a la mujer... con celulites sentirse Fernando Keller solo porque dio tres vueltas al vecindario... Nike hace al muchacho del Tercer Mundo sentirse tan bien como si estuviese oliendo pegamento. *Por eso un montón de muchachos que no podrían tener Nike, tienen Nike. Porque si no las tuviesen, ellos morirían.* El muchacho es cabeza, tronco, y Nike ¹¹.

4. Somos lo que tenemos

¿Qué mata a alguien? ¿La falta de comida o de atención médica o la falta de Nike? La respuesta a estas preguntas no es tan simple como podría parecer a primera vista. Es claro que nadie sobrevive al hambre o a las enfermedades letales, pero de igual modo la exclusión de la sociedad y de las relaciones de reconocimiento mutuo lleva a las personas a una condición de "vivos-muertos". Y cuando la condición sine qua non para la pertenencia a la sociedad o a un grupo social significativo es el consumo de determinados objetos, estos se transforman en necesidades "vitales".

Las sociedades capitalistas se organizan justamente en torno de esa confusión entre necesidades vitales y mercancías objetos de deseo. Tal confusión aparece con claridad en los economistas y teóricos de la administración de empresas, quienes usan esos términos casi como sinónimos. En verdad, para los capitalistas no existen seres de necesidades, seres humanos que necesitan de un conjunto de bienes para mantenerse vivos, sino solo consumidores que ejercen sus preferencias en el mercado. Es la reducción del ser humano al consumidor.

¹¹ Guanaes, Nizan. "Nike é um estilo e uma visão de mundo", en *Folha de São Paulo* (São Paulo), 02.04.1994, págs. 2-4. (Sección Creación y consumo). El énfasis es nuestro.

La economía, las relaciones sociales y políticas y la cultura, siendo regidas por esa reducción y “confusión”, han creado un mundo paradójico. Para no alargarme demasiado, resumiré esta paradoja reproduciendo un trozo de una pequeña crónica escrita por el exministro de Hacienda brasileño, João Sayad:

Hace trescientos años que el capitalismo transforma todas las cosas a nuestro alrededor en cantidad —dólares, francos o reales—. No sabemos bien quiénes somos, pero sabemos cuánto valemos: somos el carro, la lancha, la casa o las pinturas que tenemos.

La economía capitalista enfoca todo en torno de signos monetarios. En compensación, oscurece y confunde todo lo demás. Cada vez nos hacemos más eficientes, baratos y productivos.

Cuanto más ricos, nos volvemos más avaros. Sobran productos agrícolas que son arrojados en los ríos o se dañan en los almacenes. Sobran productos industriales para atender necesidades que precisan ser creadas. Sobra mano de obra porque la gente cuesta un salario. No podemos gastar dinero con los ineficientes, los jubilados o los más pobres.

Sabemos exactamente cuánto cuesta cada cosa y cada decisión. Todo es muy nítido y claro en reales o dólares.

Sin embargo, no tenemos tiempo para preguntarnos acerca del sentido de todo eso. Por ello, el mundo nos parece confuso y fuera de foco ¹².

5. Nuevos deseos

Esta forma de interpretar el sentido de la existencia humana, las personas, las cosas y el ambiente que nos rodea, se vuelve cada vez más hegemónica. La multiplicidad de la posibilidad de interpretación de lo real está siendo reducida a la cuantificación monetaria. Las personas valen por lo que tienen. La obsesión por el consumo y la acumulación de riqueza hace desaparecer del orden de prioridades los grandes desafíos sociales de nuestro mundo. La exclusión social de una inmensa mayoría de la población mundial y la crisis ecológica se tornan problemas menores frente a esta obsesión.

¹² Sayad, João. “Woody Allen”, en *Revista de Bordo da TAM* (São Paulo) No. 67 (1998), pág. 14.

Aun cuando en los discursos estos temas todavía tengan un lugar, ellos ocupan, la mayoría de las veces, el mismo lugar ocupado por el juicio "es obsceno" en el ejemplo con que iniciamos.

Para superar nuestras graves crisis sociales y ecológicas precisamos de acciones —individuales y colectivas— diferentes de las que han prevalecido. Y para eso necesitamos rever y cambiar el orden de prioridad de nuestras vidas, sociedades y gobiernos. Eso presupone, por su parte, otra forma de interpretar nuestra vida, las personas y las realidades que nos rodean. Interpretaciones más humanizantes de nuestra realidad humana exigen, por su parte, nuevos deseos y nuevas intenciones. Hay un largo camino que recorrer.

Y en este camino, las grandes religiones tienen mucho que contribuir. Porque en el fondo el tema que estuvimos tratando no se agota en economía o sociología de la cultura de consumo, sino hunde sus raíces en aquello que las tradiciones religiosas llaman espiritualidad, pues se trata del sentido último de la vida que mueve a las personas y la sociedad. En América Latina y el Caribe, donde los pobres sienten en la piel y el estómago el resultado económico-social de una cultura basada en "¡es obsceno, pero es bueno tener algo que pocos tienen!", los cristianos y seguidores de otras religiones deben enfrentar el desafío de gestar y vivir continuamente una espiritualidad que no se centre en la emulación, la competencia y la envidia, cuanto en el reconocimiento de que nuestra humanidad se realiza en el encuentro con el otro, reconocido como otro y no transformado en un instrumento o en enemigo. Una espiritualidad que haga reconocer el valor de los bienes económicos por su utilidad para la vida de las comunidades humanas, una espiritualidad que lleve a las personas y grupos sociales a desear nuevas relaciones interpersonales y sociales y así luchar por un nuevo orden económico-social-político mundial.

Capítulo VI

Sociedad de conocimiento, cultura mediática y revelación

Mucho se ha hablado de que no estamos viviendo apenas una era de muchos cambios, sino un cambio de era. Unos hablan de que vivimos en una sociedad de información y otros en una sociedad de conocimiento. Juntamente con esas nuevas denominaciones para nuestra sociedad, algunos autores comienzan a hablar de la cultura mediática como una de las características diferenciadoras de nuestro tiempo en relación al pasado reciente.

Son dos temas importantes que necesitamos conocer, aunque brevemente, para situarnos mejor dentro de nuestro mundo y percibir las importantes relaciones entre esos temas y el papel del cristianismo en la construcción de una sociedad alternativa.

1. Revelación, comunicación y el deseo de ser

El cristianismo es una de las grandes religiones mundiales fundamentada en la noción de revelación. La fe cristiana afirma que Dios se reveló al mundo. No fuimos nosotros los que llegamos a la verdad sobre Dios y el ser humano, fue Dios el que nos condujo a ella.

En una sociedad de pluralismo religioso y de cultura posmoderna, parece extraño que volvamos a ese tema aparentemente superado. No obstante, siempre es importante visitar de nuevo los fundamentos del cristianismo y de la tradición bíblica para reencontrar y reinventar las mejores formas de vivir nuestro cristianismo hoy.

La revelación de Dios no puede ser entendida como la transmisión de un conjunto de doctrinas y verdades válidas para toda la eternidad. Porque las verdades y los preceptos válidos para siempre y todos los lugares no son capaces de modificar la vida de las personas, por cuanto son demasiado abstractas. Aun cuando los seres humanos fuésemos capaces de comprender esas verdades eternas —capacidad que no poseemos—, ellas no nos revelarían el modo como debemos modificar nuestras vidas y cómo debemos vivir. Una revelación que no nos conduce a la conversión constante, al cambio/perfeccionamiento constante de nuestras vidas, no es revelación en el sentido cristiano.

Para entender esto mejor, hemos de recordar que la revelación de Dios es un proceso de comunicación. Y la comunicación empieza a establecerse cuando el receptor percibe que una diferencia transmitida afecta o modifica su manera de ver el mundo o su conducta, e incluso su propia existencia. En otras palabras, una revelación ocurre cuando una diferencia hace diferencia en la vida de las personas o de los pueblos. Lo que significa decir que podremos ser anunciadores de la revelación de Dios, hoy, en la medida en que hacemos algo o transmitimos una diferencia que hace diferencia y modifica la vida de las personas y los pueblos de hoy.

Dios no se revela para que el ser humano sepa algo muy difícil o imposible de saber, sino para que el ser humano sea de otra manera y viva de un modo más humano. Esto es, el proceso de revelación de Dios es un proceso comunicativo con una finalidad pedagógica. En palabras de Juan Luis Segundo, "la 'revelación divina' no es un depósito de informaciones correctas, sino un proceso pedagógico *verdadero*... Es un 'proceso', un crecimiento de humanidad, y en él el hombre no aprende 'cosas'. Aprende a aprender"¹.

¹ Segundo, Juan Luis. *El dogma que libera: fe, revelación y magisterio dogmático*. Santander, Sal Terrae, 1989, pág. 373.

El problema de la comunicación en la actualidad, por lo tanto, no es más uno de los diversos temas a los que los grupos cristianos deben también prestar alguna atención. La comunicación, y el proceso pedagógico implícito en ella, tiene que ver con la propia noción de revelación y, por eso, con la propia noción de la "misión" o del papel del cristianismo en el mundo actual.

Si la revelación es un proceso de comunicación donde el ser humano aprende a aprender a ser más humano, ¿en qué consiste la humanización? Esta es una pregunta capital no solo para las comunidades cristianas, sino para todos los seres humanos. Innumerables filósofos, teólogos y pensadores se concentraron en el tema y nos presentaron las más variadas respuestas, entre ellas aquella que dice que no podemos saber qué es el ser humano y en qué consiste la humanización. El hecho es que no existe consenso entre los pensadores ni parece que vayamos a alcanzarlo en un futuro próximo. Con todo, la ausencia de tal consenso o de una verdad más clara nunca impidió que las personas buscaran realizar su deseo de ser más humanas ni que las sociedades y comunidades presentasen a sus miembros un modelo de ser humano a ser imitado o seguido.

Ninguna sociedad y ningún ser humano puede vivir sin un modelo que los guíe y sirva como un parámetro para sus deseos y decisiones. Pues, todos los seres humanos nacen con el deseo de "ser", más bien, de saber qué desear concretamente. Es decir, los seres humanos somos inicialmente seres deseantes de deseos indeterminados. Precisamos de un modelo de ser humano que nos sirva como modelo de deseos y nos indique, en concreto, lo que deseamos y qué tipo de ser humano queremos ser.

Tenemos aquí dos puntos importantes para nuestra discusión: a) el modelo de ser humano; b) el deseo y las relaciones sociales. El modelo de ser humano, que sirve asimismo como modelo de deseo que nos indica qué desear, no surge del vacío, sino del interior de una sociedad concreta con sus relaciones sociales que producen ese modelo y, al mismo tiempo, determinan el modo y los límites del proceso de realización de los deseos. Y esos modelos funcionan como centros de atracción que hacen converger los deseos de los individuos dando consistencia a la propia sociedad, a la vez que sirven además para legitimar esta misma sociedad.

Las preguntas que emergen son: ¿quién o qué es el principal proponente del modelo de ser humano y del deseo en nuestra sociedad? ¿Cuál es la relación entre la sociedad de información, comunicación y humanización?

2. La sociedad de información, comunicación y humanización

Vivimos en una era en la que las informaciones son producidas y fluyen a una velocidad y cantidad nunca antes imaginadas. Más que eso, las informaciones han asumido valores económicos y sociales fundamentales, razón por la cual utilizamos la expresión "sociedad de información".

Sin embargo, hemos de tener claro que la información por sí sola no es suficiente. La gigantesca cantidad de datos almacenados en papeles, archivos electrónicos, Internet, etc., son apenas datos. Esos datos se transforman en informaciones en la medida en que el "lector" es capaz de extraer alguna información a partir de ellos. Datos que no informan nada al lector son solo datos y no informaciones. Por ejemplo, cuando acceso a Internet y me topo con datos médicos sobre una cierta disfunción cerebral, me veo frente a datos que no me informan nada. Cuando consigo situar los datos dentro de una secuencia de explicaciones o de encadenamientos, ahí entonces tengo informaciones. Si poseo competencia para usar esas informaciones para resolver problemas y/o crear nuevas informaciones y nuevos conocimientos, ahí tengo conocimiento. Lo importante no es la información, es la relación entre la información y el conocimiento. Por eso, frecuentemente nos encontramos con dos denominaciones de la sociedad actual: sociedad de información y sociedad de conocimiento.

Pienso que a las nociones de dato, información y conocimiento, es importante agregarles otra: la sabiduría. No todo conocimiento se refiere o nos lleva a una vida "buena", una vida humanizada. De ahí la relevancia de diferenciar el conocimiento de la sabiduría, para no caer en el error de pensar que toda y cualquier creación y acumulación de conocimiento nos llevará a una vida más humana. La sabiduría es un tipo de conocimiento que nos ayuda en el discernimiento para vivir una vida más humana y humanizadora.

Hecha esa salvedad sobre la diferencia entre conocimiento y sabiduría, retomemos el tema de la sociedad de conocimiento. A pesar de que información y conocimiento pasaron a ser valores económicos centrales de nuestra sociedad, no podemos olvidar que el conocimiento fue siempre un factor capital para la reproducción de la vida de los organismos vivos. Un ser vivo se mantiene vivo en la medida en que es capaz de procesar informaciones provenientes de su ambiente y de producir respuestas adecuadas para la reproducción de su vida. (Un gato que

no sabe diferenciar a un cachorro de un ratón, no se mantiene vivo por mucho tiempo). Por eso, algunos biólogos señalan que "conocer es vivir, vivir es conocer".

La sociedad de conocimiento se caracteriza no solamente por la importancia y centralidad del conocimiento, ya que este siempre fue una parte esencial de la reproducción de la vida, sino por la centralidad de la aplicación del conocimiento en el propio proceso de producción de nuevos conocimientos, y en la intensa interacción entre el proceso de producción de conocimiento y de la aplicación de este en la producción económica.

La velocidad de la producción y difusión de nuevos conocimientos y tecnologías es selectiva y desigual, tanto social cuanto funcionalmente. Con eso, la diferencia de oportunidad en el acceso a las nuevas tecnologías es una fuente crítica de desigualdad entre las personas en nuestras sociedades, como también entre países y regiones. Como la velocidad de la creación de nuevas tecnologías y el acceso a ellas depende del volumen de inversión, la dinámica del mercado libre y la lógica de la acumulación del capital, en especial el financiero, han implicado la concentración de los negocios en pocos y grandes conglomerados de empresas transnacionales.

En las sociedades premodernas, la fuente principal de riqueza era la tierra. La dominación se expresaba en la conquista de la tierra y los "cuerpos" —en la forma de esclavos o de siervos— para la producción. Razón por la cual la esperanza de los dominados se expresaba a través del sueño de la "Tierra Prometida" y de la libertad de la esclavitud o la servidumbre. La tradición bíblica nace en ese contexto histórico y presenta la Tierra y la liberación de la esclavitud como las grandes promesas de Javé.

En las sociedades modernas industriales, la fuente de riqueza se desplazó hacia la industria. Con eso, la alienación principal en la sociedad pasó de la tierra y del cuerpo hacia la fuerza de trabajo.

Hoy, la principal fuente de riqueza es el conocimiento y la riqueza se manifiesta por medio de bienes intangibles. O sea, las personas más ricas de la sociedad no son más propietarios de tierra ni dueños de industrias tradicionales, cuanto productores de tecnologías como programas de computadoras (verbigracia Microsoft) o de pequeñas piezas donde el principal valor no reside en el material sino en la tecnología inserta en esos materiales, como los microprocesadores (caso Intel), o teléfonos celulares capaces de sacar y enviar fotos. Hasta los grandes empresarios

del sector agrícola tienen en el uso de alta tecnología en el campo, la mayor fuente de su riqueza.

En una sociedad así, los bienes culturales y simbólicos pasan a ser claves en el proceso de acumulación del capital. Con la masificación de la producción permitida por la industrialización moderna, hubo una cierta democratización en el consumo de bienes no duraderos. De este modo, la búsqueda de la diferenciación social pasó a darse sobre todo a través del consumo de bienes simbólicos. Esto nos ayuda a entender por qué personas de la élite económica gastan, por ejemplo, seis mil dólares en la compra de un bolso Louis Vuiton, o pagan trescientos mil dólares para adquirir un carro Ferrari (algunos dicen que Ferrari no es un carro, sino Ferrari y nada más).

Las propagandas, hoy, no venden productos mostrando sus cualidades y utilidades "reales", cuanto el estilo de vida o la emoción asociada al consumo de esas mercancías. Una persona sensata no pagaría seis mil dólares por un bolso de mano, pero sí por un estilo de vida y la emoción de pertenecer a un grupo especial de personas que pueden usar (disfrutar) un Louis Vuiton ². Lo que vale seis mil dólares no es el bolso —por más bien hecho que sea—, es el estilo de vida y la emoción asociada a la marca. Esto porque, como vimos en los capítulos anteriores, en nuestra cultura de consumo las mercancías funcionan como uno de los principales, sino el principal, dador de identidad y sentido de vida.

Si la modernidad quedó marcada por la famosa afirmación de Descartes, "Pienso, luego existo", nuestra cultura de consumo está marcada por la de "Consumo, luego existo", o bien, "¡Dime lo que consumes y diré quién eres!". Lo que equivale a decir que ¡quien no consume (el pobre o el excluido), no es!

Y hablar de cultura de consumo es hablar de una cultura donde las propagandas asocian estilos de vida e identidades al consumo de determinadas mercancías, y los medios de comunicación expresan y transmiten esa manera de ver la vida. Con la transformación de la comunicación en parte esencial del proceso de acumulación del capital, la cultura de consumo está íntimamente vinculada a la cultura mediática.

² Sobre este tema, véase: Sung, Jung Mo. *Desejo mercado e religião*. Petrópolis, Vozes, 1998.

3. La cultura mediática y la construcción del modelo de ser humano

J. Thompson ³ entiende por 'mediatización' de la cultura el proceso histórico por el cual la producción y transmisión de las formas simbólicas, que reflejan las experiencias y la visión de mundo de las personas, es crecientemente mediada por las instituciones y los medios de comunicación de masas en las sociedades occidentales que, por medio de sus redes de transmisión, alcanzan cada vez más un número mayor de receptores. Con eso, la cultura "acontece" en y a través de la media, originando lo que podemos llamar "cultura mediática".

La cultura mediática no ocurre en un espacio vacío, sino dentro de la dinámica del capitalismo tardío o de la sociedad de conocimiento que tratamos antes. Esto significa que los grandes conglomerados empresariales de comunicación, información y entretenimiento y las grandes agencias y campañas de publicidad, diseminan una determinada visión de mundo, de valores y comportamientos que resultan en la absorción, por parte de los consumidores, de patrones estéticos y de consumo, con la internalización de modelos de personas felices y promesas de realización como ser humano.

La cultura creada y difundida por esos medios de comunicación constituye hoy un medio ambiente que proporciona a las personas, desde la infancia ⁴, las coordenadas para localizarse en el mundo, para desarrollar su sentido de pertenencia y realidad, y conferir el sentido a la existencia humana. Esta cultura mediática elabora y propaga, aunque no sea de forma completamente intencional y planeada, una visión de mundo, un sentido y coherencia para la vida cotidiana de las personas. Lo que significa que ella cumple un papel fundamental en la elaboración de las creencias y los deseos de las personas, hoy.

En otras palabras, la concepción y difusión de lo que se entiende por humanización no es más un monopolio de las religiones, como era en el pasado, es siempre más un espacio de

³ Thompson, John B. *Ideologia e Cultura Moderna. Teoria social critica na era dos meios de comunicação de massa*. Petrópolis, Vozes, 1995. Fue Alberto Moreira da Silva quien me mostró la importancia del tema de la cultura mediática, cuando desarrollamos en conjunto un proyecto de investigación sobre el papel de la teología en la sociedad contemporánea.

⁴ Moreira, Alberto da Silva. "Cultura midiática e educação infantil", en: *Educação e Sociedade* (Campinas), Vol. 24, No. 85 (dezembro, 2003), págs. 1203-1235.

disputa entre las concepciones más tradicionales vehiculadas por las religiones tradicionales y la cultura de consumo/mediática.

El hecho de que la cultura de consumo/mediática compita con las religiones tradicionales no implica que ella posea un carácter antirreligioso. Muy por el contrario. Es por establecer interfachetas con la dimensión simbólico-religiosa del ser humano, que la cultura de consumo logra ser tan atrayente y encantadora. Muchachos pobres que usan o sueñan con tenis importados especiales para atletas profesionales o señoras que pagan seis mil dólares (casi el precio de un carro popular) por un bolso, no son comprendidos si no tomamos en cuenta ese carácter simbólico y encantador (que tiene que ver con encantamiento mágico-religioso) de las mercancías en una cultura de consumo. De acuerdo con Sut Jhally,

...en la propaganda, el mundo de las mercancías interactúa con el mundo humano al nivel más fundamental: él realiza la hazaña mágica de la transformación y encantamiento (hechizamiento), trae felicidad y gratificación instantáneas, captura las fuerzas de la naturaleza, y retiene dentro de sí mismo la esencia de las relaciones sociales importantes (de hecho, él se coloca en el lugar de las relaciones) ⁵.

Actualmente existe una fuerte afinidad entre los modos de comunicar las propagandas y la estructura social y cultural necesaria para la experiencia personal de satisfacción y bienestar en la sociedad. Como la cultura de consumo es el medio donde la persona aprende a ver el mundo y a configurar el sentido de pertenencia y su identidad personal y grupal, lo dicho y mostrado en las propagandas refleja y refuerza las estructuras comunicacionales, el sentido de existencia, los valores y las prácticas cotidianas aceptados y valorados en la sociedad. Es esa afinidad la que, hoy, otorga a la propaganda su amplio significado cultural y social.

Para entender mejor esta idea, recordemos que en la cultura de consumo las mercancías dejan de ser primeramente medios de satisfacción de necesidades y deseos para ser antes de todo comunicadores de sentido.

⁵ Jhally, Sut. "Advertising as Religion: The dialectic of Technology and Magic", en: Angus, Ian & Jhally, Sut (eds.). *Cultural Politics in Contemporary America*. New York-London, Routledge, 1989, pág. 218.

En el fondo, la cultura de consumo/mediática cumple la función de encauzar los deseos de los miembros de la sociedad. Pues ninguna sociedad ni ningún grupo soportan demasiada irrupción errática de los deseos, ni la consiguiente incertidumbre de significados. O sea, todas las sociedades y los grupos necesitan estructuras que ordenen y delimiten qué desear.

Por eso, sostiene Canclini:

...consumir es hacer más inteligible un mundo donde lo sólido se deshace. Por eso, además de ser útiles para expandir el mercado, reproducir la fuerza de trabajo, para distinguirnos de los demás y comunicarnos con ellos, como afirman Douglas e Isherwood, "las mercancías sirven para pensar". Es en este juego entre deseos y estructuras que las mercancías y el consumo sirven también para ordenar políticamente cada sociedad. El consumo es un proceso en el cual los deseos se convierten en demandas y en actos socialmente regulados ⁶.

Si existe todavía un papel relevante para el cristianismo hoy, tal papel tiene que ver con retomar la noción de revelación como un proceso de aprendizaje del aprender a ser humano. Aprendizaje que comienza por la crítica de la imagen del modelo de ser humano y el proceso de humanización difundidos por la cultura de consumo/mediática. Para criticar esta cultura necesitamos develar el complejo proceso por el cual ella, además de dar nuevos sentidos a contenidos y prácticas típicas de la religión, logró incluso manipular la dimensión simbólica de lo humano según la lógica de los intereses del gran capital. Por lo tanto, si la crítica de esa cultura quiere alcanzar sus propias raíces, debe ser hecha asimismo a partir de la perspectiva teológica y de una nueva concepción del ser humano y del proceso de humanización.

4. La humanización y la opción por los pobres

Como vimos arriba, la cultura de consumo/mediática no se opone, por sí y de modo absoluto, a la religión y a la noción de sagrado. En esta línea, M. Featherstone, siguiendo a Durkheim, afirma que

⁶ Canclini García, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F., Grijalbo, 1995, pág. 48.

...la modernidad, con sus procesos de racionalización, mercantilización, secularización y desencantamiento, no conduce al eclipse de los sentimientos religiosos, pues, aunque las religiones formales puedan decaer, las clasificaciones simbólicas y las prácticas rituales que corporifican la distinción sagrado/profano sobreviven en la médula de los procesos sociales seculares... la cultura de consumo produce una telaraña vasta y mutante de signos, imágenes y símbolos, y esos símbolos no pueden ser conceptualizados como algo meramente profano⁷.

Otro punto destacable es que la cultura de consumo no solamente "secuestró" la vivencia y función de lo sagrado y de la experiencia simbólico-religiosa hacia su interior, también "exportó" su cosmovisión, sus valores y deseos hacia otros ámbitos y subsistemas de la sociedad. Uno de los ámbitos afectados por esa "exportación" es el de las iglesias que asumen la cultura de consumo bajo el ropaje de la teología de la prosperidad, la cual enseña que la bendición y la gracia de Dios se manifestarían a través del aumento cuantitativo y "cualitativo" (de las marcas sofisticadas) del consumo.

Frente a esa realidad, donde la imagen de la realización humana, las estructuras claves del sentido de la existencia humana y los valores son los de la cultura de consumo difundida por los medios de comunicación de masa, ¿cómo presentar una visión alternativa de la humanización?

En primer lugar, aunque aún no tengamos una visión precisa de una sociedad alternativa, hemos de tener claro que uno de los principales problemas o errores de la cultura de consumo reside en su antropología. De acuerdo con ella, el individuo solo se vuelve humano en la medida en que penetra en el mercado para consumir, y el tipo de ser humano que será, dependerá del tipo de su participación en ese mercado. Vale decir, la mercancía y el mercado tendrían la propiedad de convertir un individuo prehumano en un ser humano. Más allá del problema de las injusticias sociales, nuestra sociedad peca por un profundo error antropológico, a saber, el ser humano "es" antes de pertenecer a cualquier institución o de adquirir cualquier mercancía, título o papel social. Podemos decir que el ser humano "es", en su dignidad humana y en la gratuidad de su ser, por el simple hecho de existir, sin tener que dar cuentas a cualquier regla o institución

⁷ Featherstone, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo, Studio Nobel, 1995, págs. 167s.

social. Es la noción de la gracia, tanto en el sentido teológico cuanto en el antropológico.

En una sociedad donde el tener determina el ser, la defensa de esa noción de ser humano como ser de dignidad fundamental anterior y fuera de cualquier institución social puede ser expresada en la opción por los pobres y todas las personas marginadas por los sistemas idolátricos. Optar por los pobres es defender su dignidad humana y, por ende, sus derechos humanos, derechos de aquellos que no pertenecen al mercado ni consumen los símbolos de la dignidad humana impuestos por la cultura de consumo. Más todavía, optar por los pobres es también defender la real dignidad humana de los propios consumidores, pues ellos pueden pensar que son personas dignas únicamente porque son consumidores. Solo en la medida en que se defiende la dignidad humana de los pobres, se puede asimismo defender la dignidad humana de todas las personas, incluso de aquellas que se sienten seres humanos nada más porque son consumidoras de mercancías de marca.

Comunicar la Revelación de Dios, su Palabra, es mucho más que transmitir doctrinas o informaciones teológico-bíblicas al pueblo, es ayudar a las personas a aprender a aprender a ser verdaderamente humanas. Quien conoce la Palabra sabe que nuestra dignidad humana proviene de nuestra propia "naturaleza" —de nuestro existir antes y más allá de toda y cualquier cultura—, del hecho de ser amados por Dios y ser su imagen y semejanza.

Capítulo VII

Violencia y acción pastoral

“Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”, así comienza el *Manifiesto comunista*, escrito hace más de ciento cincuenta años. Hoy, el sueño o la amenaza de una sociedad dirigida por los trabajadores no existe más. Lo que nos rodea y atemoriza a todos es la violencia.

La violencia entra en nuestra cotidianidad a través de las imágenes de la televisión —con sus transmisiones de los ataques terroristas, de la “guerra contra el terrorismo”, del interminable conflicto en el Medio Oriente, de los secuestros relámpagos y los no tan cortos, al igual que la violencia policial, matanzas, asesinatos gratuitos, etc.— e igualmente por todas las precauciones que procuramos tomar para intentar protegernos de la violencia, que casi siempre se manifiesta de modo inesperado y aterrador.

Intentamos, muchas veces, olvidarnos de la violencia y llevar una vida “normal”. Normal en el sentido de una vida sin sobresaltos y, para eso, hacemos de cuentas que la violencia no está presente en el “pequeño mundo” que creamos. Olvidar es una forma de convivir con problemas y dificultades. No obstante, ella está allí y siempre irrumpe de una manera u otra en nuestro mundo. Nuestro olvido no es tan poderoso como para protegernos de la violencia.

El miedo frente a esa “omnipresencia” actual de la violencia nos paraliza y produce la pésima sensación de impotencia, mez-

clada con rabia. Dos sentimientos que cuando vienen juntos, nos dificultan encontrar caminos y acciones posibles. Para combatir (en un texto sobre violencia nada mejor que estas palabras "guerreras") eso, necesitamos tomar un poco de distancia e intentar analizar este gran y complejo problema. Analizar implica dividir el problema y delimitar el foco. Y un foco solamente es foco cuando concentramos nuestra luz/atención sobre una determinada parte o aspecto del problema y, al mismo tiempo, somos conscientes de que este objeto bajo el foco es una pequeña parte o apenas un aspecto de una totalidad mayor. Analizar, por consiguiente, es reducir un problema a una dimensión que no corresponde a la realidad, aun así, no logramos comprender mejor si no lo hacemos.

En este sentido, quiero dejar claro que no tengo aquí la menor pretensión de abordar el problema de la violencia en cuanto tal, mucho menos intentar dar cuenta de su totalidad. Solo quiero contribuir con algunas reflexiones que ayuden a los/as agentes de pastoral y líderes cristianos a percibir un poco mejor este complejo problema y a hallar algunas pistas de acción pastoral y social. Para eso abordaré dos tipos de violencia que, a falta de una mejor definición, llamaré aquí violencia institucional y actos de violencia. A pesar de reconocer la gravedad del problema del crimen organizado, no trataré directamente de este asunto porque ello exigiría mucho más reflexión y espacio.

1. La violencia institucional

En la pequeña lista de violencias que hice al inicio, al hablar de la violencia en la televisión, no aparece un tipo de violencia denunciado por muchos sectores de las iglesias y los movimientos sociales: la violencia de la exclusión social y del hambre, que alcanza a gran parte de la población mundial. Esta omisión no fue casual, fue porque las televisoras no presentan estos problemas como violencia, sino como problemas sociales.

Que la visión de niños con hambre intentando dormir debajo de cartones en una noche lluviosa es chocante y nos causa una profunda indignación, no hay duda. Sin embargo, no todos consideran esta escena una escena de violencia. Tampoco, escenas de familias de refugiados de guerra pasando hambre son vistas por todos como violencia. Con certeza la guerra es violenta, ¿pero lo es el hambre? Para muchos, ella es una consecuencia, no un

acto de violencia. A final de cuentas, ¿quiénes serían los sujetos causantes de la violencia del hambre?

Alguien podría responder que la sociedad o el sistema capitalista es el causante o agente de esa violencia. Con todo, ¿quién es la sociedad? ¿Quién es el capitalismo? ¿Qué significa decir que un sistema económico-social es causante o agente de la violencia? ¿Y por qué muchos no concuerdan con esa visión? ¿Por qué el hambre y la exclusión social no son vistas por todos como violencia, mientras no existe duda de que apalea a un niño es un acto de violencia?

1.1. Sistema social y violencia legítima

Para entender esta diferencia o falta de consenso acerca del hambre y la exclusión social, nos concentraremos en este tema de la "violencia institucional". En primer lugar, necesitamos recordar la tesis bien conocida de Max Weber de que el Estado se caracteriza por el monopolio de la "violencia legítima", o lo que se supone es violencia legítima. Una sociedad amplia solo puede funcionar en la medida que posee una instancia con derecho de quebrantar los derechos garantizados a todos. Por ejemplo, el derecho de ir y venir únicamente puede funcionar de hecho, si hubiese una instancia en la sociedad que confina en prisión (negando ese derecho de ir y venir) a las personas que intentan prohibir a otras el ejercicio de tal derecho. Esta instancia es el Estado, y de manera más específica el sistema judicial.

Cuando el Estado prende a alguien, nadie manifiesta que el representante estatal está cometiendo un acto de violencia, sino de justicia. Como el padre cuyo hijo fue asesinado y expresa: "No quiero venganza, solamente justicia, ¡el asesino debe pagar por lo que hizo!". La venganza hecha en nombre del sistema judicial no es vista como venganza, ni como violencia, sino como justicia. Mientras el sistema judicial (leyes, jueces, policías, sistema carcelario, etc.) goza de la confianza de la sociedad, prevalece esta percepción de la violencia legítima como justicia. Pero cuando jueces, policías y otros representantes del Estado son acusados de corrupción, violencia (no más legítima sino la "común"), abuso de poder, enriquecimiento ilícito y cosas así que se están tornando habituales en América Latina y el Caribe, la sociedad puede entrar, como estamos entrando, en una grave crisis institucional por la corrosión de la confiabilidad en la justicia y la pérdida de la

esperanza de que la violencia legítima pueda purgar la violencia ilegítima e impura de la sociedad.

Esta lógica de la violencia legítima que funda el Estado, ocurre igualmente en el ámbito del sistema económico y de las relaciones económicas y sociales. Para que un sistema económico pueda funcionar es preciso que esté fundado en algunos principios básicos, aceptados sin cuestionamientos por todos o por la gran mayoría. O sea, aceptados como naturales u obvios y, por ende, no objeto de discusión o cuestionamiento. En el sistema capitalista, los principios de la inviolabilidad de la propiedad privada y del respeto al contrato son dos pilares fundamentales.

Hay violencia económica cuando se quebrantan esos principios, pero no cuando se trata de resultados de ellos. Tomemos el ejemplo de las ocupaciones hechas por el Movimiento Sin Tierra (MST) en Brasil. Para los miembros y simpatizantes del MST, lo que acontece es una ocupación contra la injusta estructura de tenencia de la tierra del país. Para el resto de la sociedad, no obstante, lo que se da es una invasión, no una ocupación. Una invasión de la propiedad ajena. Si los propietarios resisten a la invasión, tal resistencia no es vista como violencia cuanto como legítima defensa (ya que es hecha dentro de la ley vigente). Tanto es así, que el sistema judicial respaldará a los "legítimos propietarios" con órdenes de reintegración de la posesión que será ejecutada con el uso de la violencia legítima, si es necesario.

Quien ocupa acusa a los hacendados de violentos y a la estructura de tenencia de la tierra de injusta. Quien tiene su tierra invadida acusa al MST de violento y de provocar caos en la sociedad. La diferencia de perspectiva y, por consiguiente, del discernimiento sobre la violencia, depende de la aceptación incondicional o no de los fundamentos de la sociedad.

Si tomamos el problema de la exclusión social, el raciocinio es semejante. Casi nadie se expresa a favor de la exclusión social o del hambre de millones de personas en América Latina y el Caribe. Aun así, la mayoría no considera tal exclusión como violencia, sino como resultado del mal funcionamiento de la economía de la región o de la incompetencia y deshonestidad de los políticos. Violencia ocurriría cuando alguien usase de medios que no son ofrecidos y permitidos por las leyes del mercado (la compra y venta) para obtener bienes que necesita y/o desea. Que la exclusión social es un grave problema social, no hay duda. ¡Pero, ¿qué ella sea una violencia...?! Lo que diversos sectores de las iglesias y la sociedad consideran como violencia económico-social contra

los pobres, la mayoría de la sociedad lo considera una disfunción del sistema económico, misma que debe ser resuelta dentro de las reglas del sistema. Además, debemos reconocer que es difícil tachar de violencia una situación en que es muy complicado ver y saber quién fue el agente violento que la causó.

Como dijimos, esa diferencia en la comprensión del hambre y la exclusión social como violencia o no, guarda relación con la aceptación incondicional o no de los fundamentos del sistema de mercado capitalista. Quien cree que la vida de todas las personas debe estar por encima de cualquier ley o principio económico-social, encara la exclusión social como una de las mayores violencias de nuestro tiempo. En cambio, los que creen en la validez absoluta de estos principios o no tienen noción de cómo ellos son considerados absolutos en el capitalismo actual, ven dicha exclusión apenas como un problema social.

En el fondo, está en juego aquello que algunos teólogos de la liberación, como Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, denominaron idolatría del mercado ¹. La aceptación o no de los fundamentos del sistema de mercado como naturales e inquestionables es, no cabe duda, un problema teológico. Y, así, el problema de la exclusión social y la violencia se vuelve un problema teológico capital, pues estamos bregando con las imágenes de Dios que se encuentran en la base de nuestra percepción de la realidad. De esta forma, la denuncia de la exclusión social y del hambre como violencia contra la humanidad se torna uno de los aspectos centrales de nuestra misión de evangelizar.

1.2. El Dios de los pobres y la “guerra santa”

En la lucha contra esta idolatría del mercado y este sistema social tan excluyente e insensible, es preciso recordar que su demonización —la crítica del mercado como algo demoniaco— es un espejismo de su idolatrización o absolutización. El mercado es algo humano y social, no es natural, ni divino o demoniaco. El problema radica en su absolutización, sea en sentido positivo por los neoliberales, sea en sentido negativo por algunos críticos del capitalismo.

¹ Assmann, H. y Hinkelammert, F. *La idolatría del mercado*. San José, DEI, 1996. Este es, indudablemente, uno de los libros más importantes de la teología de la liberación, que merece ser más estudiado.

En la lucha contra esa sacralización del mercado que transforma las violencias del sistema contra los pobres en violencia legítima o en meros problemas sociales resultantes de una disfunción, no podemos caer en la misma trampa y pensar que nuestra lucha incorpora el “proyecto” de Dios y que, por eso, Dios está con nosotros y solamente con nosotros. Esta sería una forma de transformar también nuestras violencias y pecados en “violencia legítima”, ahora legitimados en nombre del “proyecto de Dios” del cual seríamos los únicos portadores.

Conforme este tipo de pensamiento, “ellos” usarían una falsa imagen de dios (ídolo) para justificar su violencia y opresión, mientras “nosotros” tendríamos el dios verdadero y por tanto nuestras luchas y proyectos en favor de los pobres y oprimidos estarían de antemano justificados y legitimados. Esta es, en mi opinión, una de las posibles conclusiones de un texto de José María Vigil, que tomo como ejemplo. En un artículo titulado “El Dios de la guerra y el Dios de la paz justa”², él propone

...organizar la visión de la realidad actual e histórica sobre el esquema de dos grandes polaridades de fuerza de sentido y de movilización humana, que para el caso denominamos como el “dios de la guerra” y el “dios de la paz justa”.

El dios de la guerra sería un dios del poder, del orden piramidal, jerárquico, vertical, patriarcal, racista, pasivo delante de los dolores de los pobres y que exige sacrificios de vidas humanas. En tanto que el Dios de la paz sería del dios de la fraternidad, de la igualdad, del orden circular, horizontal, democrático, etc.

Mientras definimos el Dios de la paz en términos tan genéricos, no hay mayores problemas. Sin embargo, cuando tomamos sus afirmaciones más concretas como “es el dios que sustentaba en su esperanza a los luchadores por la independencia de sus países” o “es el ‘Dios de los pobres’, invocado con ese bello nombre en la revolución nicaragüense... contra el Dios de Somoza y contra el Dios de la jerarquía eclesiástica”, las cosas son un poco más complicadas. No quiero decir que “el Dios de los pobres” no pueda haber estado presente en esas luchas de independencia o de la revolución nicaragüense, pero hacer una oposición de ese tipo nos puede llevar al equívoco de no ver las contradicciones y

² Este texto apareció en una versión reducida en *Concilium*, abril 2001. Utilizo el texto completo disponible en internet en RELAT: www.servicioskoinonia.org/relat

los errores también dentro de las luchas de independencia y las revoluciones populares. Sabemos, por ejemplo, que entre quienes lucharon por las independencias en la América colonial había muchos representantes de lo que después sería llamada burguesía nacional, la misma burguesía que es criticada como adoradora del dios de la guerra.

Con todo, el problema primordial no es el del análisis histórico cuanto la presentación del "Dios de la paz justa" como aquel que estuvo al frente o por detrás de las guerras de liberación. Siendo así, esas luchas no eran violentas, en sentido negativo, sí luchas/guerras "justas" o "santas". "Paz justa" y "guerra justa" aparecen asociados a un mismo dios. El dios de la paz justa aparece en verdad como el dios de la guerra justa. La apelación a la noción de "guerra santa" o de "guerra justa" y, por ende, de la "violencia santa o legítima" —apelación hecha tanto por los estadounidenses cuanto por los talibanes— no ocurre únicamente entre los "opresores". En este sentido, no somos tan diferentes.

Es interesante notar que en este tiempo de incremento de la violencia en todos los niveles de la vida social, representantes de todas las religiones se apresuran a afirmar que su religión es defensora y promotora de la paz. Cuando esos representantes tienen un espíritu más abierto, extienden esa característica a la totalidad de las religiones. Luego, todas ellas defenderían la paz y no serían promotoras de la violencia. Frente al hecho de que muchas guerras y violencias fueron y son cometidas en nombre de dios o de las religiones, las respuestas inmediatas son que en esos casos habrían ocurrido distorsiones del verdadero espíritu de las religiones. No obstante, la excesiva repetición de esta asociación entre religión y violencia/guerra debe, al menos, llevarnos a una actitud de sospecha o crítica ante esa respuesta clásica acerca de la religión como promotora exclusivamente de la paz³. Existe más relación entre violencia y religión de lo que muchos nos imaginamos. Sin embargo, el límite del espacio nos impide profundizar aquí en esta cuestión.

Volviendo al tema de la "violencia legítima" pretendida tanto por los defensores del capitalismo cuanto por aquellos que identifican el Dios de los pobres con las luchas de liberación, es preciso recordar que este tema se halla muy presente en la Biblia. Una de las primeras formas de reivindicación de la violencia

³ Véase, por ejemplo, Girard, René. *A violência e o sagrado*. São Paulo, Paz e Terra, 1990; Varone, F. *El dios 'sádico'*. Santander, Sal Terrae, 1988.

legítima fue la de la venganza contra la sangre derramada. Y la noción de que la sangre derramada de una persona, en especial de los pobres, clama al cielo por venganza (por ejemplo, Gn 4,10; 2Mac 8,3; Ez 24,6-8) es bastante conocida en la teología latinoamericana y caribeña. Aun así, hay una idea bastante intrigante en la Biblia: ¡la venganza es exclusividad de Dios! "A mí pertenece la venganza y la recompensa" (Dt 32,35). Esta idea fue retomada por Pablo en la Carta a los Romanos: "No os venguéis de los otros, queridísimos, sino dejad actuar la ira de Dios, porque escrito está: Para mí la venganza, para mí el ejercicio de la justicia, dice el Señor" (Rom 12,20).

¿Qué ocurre si la venganza de Dios tarda y nuestra rabia e indignación frente a las sangres derramadas de los pobres se nos vuelven insoportables? ¿Hay que actuar en nombre de Dios y vengar esta sangre que clama a Dios! Esta sería una conclusión bastante "natural" y aceptable. Aunque nuestra venganza no contenga una violencia física, corporal, y sea apenas simbólica. Nuestra violencia, no importa si simbólica o directa, sería totalmente legítima, pues sería una respuesta al clamor de los pobres que sube al cielo y es hecha en nombre del "Dios de la paz justa" o del "Dios de los pobres". Sería una violencia legítima de una "guerra santa", aun cuando no utilizáramos estos términos debido a la mala connotación adquirida hoy.

Pablo, sin embargo, propone un camino bastante distinto. Después de escribir que la venganza pertenece únicamente a Dios, tiene que presentarnos una propuesta de acción que no sea de venganza contra nuestros enemigos. Él, entonces, propone: "por el contrario, si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber, pues haciendo así amontonarás brasas ardientes sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal, sino vence al mal con el bien" (Rom 12,21-22).

Una propuesta demasiado romántica y poco práctica, podría replicar alguien. Quizá lo sea. Pero, por otro lado, si reproducimos la misma lógica de la violencia legítima/justa/santa, la única vencedora será la propia violencia. ¿Será que no es papel del cristianismo, como una religión profética, y especialmente de los agentes religiosos cristianos ser testigos de esa postura radical de superar la violencia y el mal con la práctica del bien para con los enemigos? Cuando los enemigos son tratados de ese modo, ellos dejan de ser enemigos y conseguimos salir del circuito de la violencia.

Al mismo tiempo, tengo plena conciencia de que esta propuesta no es viable íntegramente en el ámbito de la sociedad

o de las relaciones macrosociales. No es posible que una sociedad funcione sin que existan mecanismos de "violencia legítima" vistos al inicio. El problema no es este mecanismo como tal, sino la absolutización de los principios que guían dicho mecanismo en la sociedad. En el caso del capitalismo, los principios de la propiedad privada y del contrato de compra y venta.

Necesitamos criticar esta absolutización que ocurre en el actual capitalismo, llamada idolatría del mercado, y asimismo tener cuidado de no caer en el mismo error, sea tanto en el sentido de criticar absolutamente el mercado, sea en el sentido de pensar que nuestra lucha es encarnación del proyecto de Dios o de que Dios está con nosotros en esta lucha de una manera tal que no se lo puede encontrar en otros grupos sociales con visiones y prácticas sociales diferentes de las nuestras. En otras palabras, precisamos retomar la noción de trascendencia de Dios para concluir que nadie o ningún grupo puede reivindicar ser el verdadero representante de Dios en el mundo y obrar en plena conformidad con la voluntad divina. Nadie se puede declarar la mano vengadora de Dios en el mundo, porque la venganza (santa) es exclusividad de Dios y parece que él no quiere hacer uso de ese derecho.

2. Actos de violencia

Un segundo aspecto que queremos tratar es el que he llamado "actos de violencia". En términos de actos concretos, lo que nos asusta no es tanto el acto de robar, por ejemplo, sino la violencia desproporcionada que acompaña muchas veces esos actos. El caso del ama de casa secuestrada en Campinas (Brasil) en 2002, y que fue asesinada frente a su casa porque la familia no había conseguido el valor del rescate, conmocionó el país justamente por causa de esta desproporción.

2.1. Violencia, pobreza y problemas sociales

Casos así han llamado cada vez más la atención de los medios de comunicación y han sido objeto de muchos debates. Y siempre aparecen aquellos que de inmediato asocian esa violencia con la pobreza o con el agravamiento de los problemas sociales. La primera hipótesis, la de la asociación de la violencia

con la pobreza, es fácilmente descartable con innumerables casos de violencia en los sectores de clase media o rica. El conocido caso de los jóvenes de clase media de Brasilia que quemaron un indígena, casos de asaltos cometidos por jóvenes ricos y violencias intrafamiliares, son algunos ejemplos de que la violencia traspasa todas las capas sociales. Además, hay muchas comunidades y poblados extremadamente pobres donde la violencia es casi nula, comprobando que esta asociación es insostenible. En verdad, esta rápida asociación entre la violencia y la pobreza es fruto de preconceptos.

La segunda relación, entre el aumento de la violencia y el de los problemas sociales, es más compleja y aceptable. Con todo, merece algunos comentarios.

En primer lugar, es preciso reconocer que no se puede negar esa evidente relación, por lo menos en términos estadísticos. El período del aumento de la violencia coincide con el aumento de problemas sociales, cuando menos en las últimas décadas. Sin embargo, es necesario aclarar mejor qué significa el aumento de los problemas sociales. Si fuese en el sentido de aumento de la pobreza o del número de personas pobres, volveríamos a la primera hipótesis de explicar la violencia por la pobreza.

Esta es una trampa peligrosa y recurrente. Mucha gente comprometida con la causa de los pobres también utiliza ese tipo de explicación con el objetivo de mostrar que los principales responsables del incremento de la violencia no son los pobres, cuanto el modelo económico vigente y la élite económica causantes del crecimiento de la pobreza. Este tipo de discurso hace parte de una argumentación mayor que defiende un modelo económico-social alternativo con menos desigualdad social. En este sentido es un discurso válido. Aun así, incurre, en mi opinión, en cuando menos dos problemas.

El primero, la “no responsabilización” de los sujetos de las acciones violentas por el solo hecho de ser pobres. Ellos no tendrían ninguna responsabilidad por la violencia, serían nada más víctimas del sistema. Todas las responsabilidades y culpas serían del sistema económico y de la élite. Esta es una de las formas de intentar mantener una visión mítica acerca de los pobres.

El segundo, reforzar el preconcepto de la sociedad de que la violencia es “cosa de los pobres” y que los casos de involucramiento de alguien de las clases media o alta serían nada más excepciones que confirmarían la regla. El combate de la violencia pasaría entonces por el control social y policial de los pobres y por

la separación; lo que ya está ocurriendo con bolsones de riqueza que se aíslan del resto de la sociedad. Es claro que esta medida sería justificada como medida "provisoria", mientras se espera el suficiente desarrollo económico para elevar a todos los pobres a la condición de clase media. Lo que resulta imposible en la actual estructura económico-social.

Otros abordajes insertan el incremento de la violencia y los problemas sociales dentro de un análisis más amplio. Zeferino Rocha, por ejemplo, en un interesante artículo sobre la violencia y la crisis ética que marca nuestro tiempo posmoderno, sostiene que "la violencia que a todos amenaza hoy es apenas un corolario del *nihilismo* metafísico y ético que domina el espíritu de nuestro tiempo"⁴, y que ella es consecuencia de un mundo donde lo que cuenta es el poder económico y su élite se vuelve indiferente a los sufrimientos de los marginados por la injusticia social. Y concluye: "pues bien, estos infelices marginados, víctimas de las injusticias, muchas veces terminan apelando a la violencia para poder soportar el presente, porque para ellos no existen más perspectivas de un futuro"⁵.

Aun con esta ampliación del análisis, pareciera que Rocha está intentando, además de justificar la violencia de los marginados como casi una necesidad para poder soportar el presente, culpabilizar al actual sistema económico y a su élite por la violencia.

Si la violencia de las personas provenientes de las capas pobres es siempre vista como una reacción casi necesaria o automática a la pobreza e injusticia impuestas por la élite económica y el sistema de mercado, no hay mucho que hacer junto a las comunidades pobres para intentar disminuir el nivel de la violencia y la criminalidad. Porque si los pobres no tienen ninguna participación real en las causas de la violencia, tampoco tienen posibilidad de modificar nada en sus vidas para alterar esas causas. La única alternativa sería esperar un cambio radical del sistema y de la élite. Pienso que si todos no asumimos nuestra parte de responsabilidad, aunque solo sea la responsabilidad de la omisión y la pasividad, no podremos emprender acciones capaces de aminorar o solucionar el problema.

⁴ Rocha, Zeferino. "O problema da violência e a crise ética de nossos dias", en *Síntese. Revista de Filosofia* (Belo Horizonte-Brasil), Vol. 28, No. 92 (setembro-dezembro, 2001), págs. 314s.

⁵ *Ibidem*, pág. 315.

A la vez, si la violencia entre sectores de la clase media y rica es explicada únicamente como *nihilismo* metafísico y ético, de igual modo quedamos sin mucha opción de trabajos concretos junto a esos grupos. Y muchos agentes pastorales trabajan junto a las comunidades formadas por personas de clase media o rica.

Sin negar la influencia de este *nihilismo* que caracteriza a una parte importante de la sociedad y de nuestra cultura, es preciso ir un poco más allá en busca de análisis que nos permitan vislumbrar algún camino de acción. En este sentido, hallo que es importante entender un poco mejor qué caracteriza una acción como violenta.

2.2. Agresividad, violencia y deseo

Arriba comentamos que lo que nos asusta no es tanto el número de robos, cuanto la violencia desproporcionada. Esta percepción de la desproporción tiene muchas veces que ver con la rabia o el odio que mueve estas acciones que percibimos como violencia.

Los seres humanos somos animales y, como tales, traemos en nosotros el instinto de la agresividad y compartimos con otros animales este

...impulso filogenéticamente programado para atacar (o huir), cuando intereses vitales se encuentran amenazados. Esta agresión *defensiva*, "benigna", está al servicio de la sobrevivencia del individuo y de la especie, es biológicamente adaptativa, y cesa cuando la amenaza haya dejado de existir ⁶.

Es un instinto que tiene que ver con la necesidad. La violencia, por su parte, es algo esencialmente humano, pues, como plantea Jurandir Freire Costa,

...porta la *marca de un deseo*. Violencia es el empleo *deseado* de la agresividad con fines destructivos. Ese deseo puede ser voluntario, deliberado, racional e inconsciente, o puede ser inconsciente, involuntario e irracional... Es porque el *sujeto violentado* (u observador externo a la situación) percibe en el *sujeto violentador* el *deseo de destrucción* (deseo de muerte, deseo de hacer sufrir) que la *acción agresiva adquiere el significado de acción violenta* ⁷.

⁶ Fromm, Erich. *Anatomia da destrutividade humana*. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987 (2a. ed.), pág. 24.

⁷ Costa, J. F. *Violência e psicanálise*. Rio de Janeiro, Graal, 1986 (2a. ed.), pág. 30.

La rabia expresada en la mirada, que revela un deseo de destrucción, es lo que nos asusta en la explosión actual de la violencia. Es diferente la mirada baja, furtiva, de un pobre campesino hambriento que hurta, con vergüenza y sentimiento de culpa, comida para alimentar a sus hijos, de la mirada de una persona en una acción violenta. Detrás de la violencia existe un deseo. ¿Qué desean las personas que cometen actos de violencia de los cuales tenemos miedo? La gran mayoría de los asaltantes peligrosos o criminales de cuello blanco no roba para proveer el sustento necesario de su familia. Ellos siempre desean algo más allá de lo necesario. Y ¿por qué este deseo de lo que no es necesario viene asociado con el deseo de destrucción del otro, de la víctima?

Este es, sin duda, un tema difícil y complejo. Pero, como ya señalé arriba, vamos simplemente a proponer algunas reflexiones apuntando a provocar nuevas reflexiones en los lectores/as.

Tomemos como ejemplo el problema de los menores infractores. En un reportaje sobre la Fundación Estatal del Bienestar del Menor (Febem), el sacerdote Júlio Lancerlotti, quien trabaja con menores infractores hace más de veinte años, explicó la razón de tantos casos de robo entre los menores de la Febem diciendo: "esos jóvenes ven los mismos tenis, los mismos centros comerciales que nosotros" y "en una sociedad consumista, solo es alguien quien puede consumir"⁸. Y los relatos de los internos de la Febem apuntan, casi siempre, al deseo de comprar ropas o tenis como la motivación del robo o el asalto. Según el reportaje, "nunca se habla de asaltar para comprar comida".

Este deseo de consumo es una de las marcas esenciales de nuestra cultura. Es uno de los definidores de la identidad personal y grupal. De acuerdo con García Canclini, "nos vamos distanciando de la época en que las identidades se definían por esencias ahistóricas: ahora se configuran más bien por el consumo, dependen de lo que uno posee o es capaz de llegar a apropiarse"⁹. Yo sé quién soy y cuál es mi "valor", por lo que consumo. Un menor infractor no asalta para tener unos tenis importados, asalta para *ser* más teniendo unos tenis importados. Es la dimensión simbólica de las mercancías¹⁰.

⁸ Portella, Andréa. "Para especialistas, infractor sofre de consumismo", en *O Estado de São Paulo* (São Paulo), 28.10.2000.

⁹ García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México D. F., Grijalbo, 1995, pág. 14.

¹⁰ Esta dimensión es la más trabajada por las empresas hoy, principalmente por el personal del *marketing*. Pienso que profundizar esta cuestión es uno de los grandes

La determinación concreta del objeto de consumo deseado, sin embargo, no es dada por el individuo que desea, puesto que él desea consumir, si bien no sabe con exactitud qué. Esa determinación es brindada por un modelo de deseo que me indica con su deseo qué desear. Esta es una de las funciones principales de los ídolos en las propagandas: indicar qué desear. Si usted desea ser como su ídolo, desee lo que él desea: ¡compre tal objeto o tal marca! ¹¹.

Como el deseo es siempre ilimitado, este deseo ilimitado de consumo —en el fondo, para *ser* infinitamente por medio del *tener* ilimitadamente— siempre se estrella tanto con la escasez del poder de compra cuanto con la escasez de los bienes deseados. En verdad, los bienes son deseados justo por ser escasos para atender los deseos de todos. La frustración del deseo de consumo no realizado dependerá del peso del consumo en la constitución de la identidad y la autoimagen de una persona. Si combinamos esta frustración de deseo de consumo no realizado con la desestructuración familiar, la pobreza o escasez de renta en relación al deseo de consumo y a la falta de perspectiva, tenemos un coctel peligroso capaz de llevar a la violencia. Este problema no atañe nada más a los pobres, atañe también a las clases medias y ricas.

Otro problema es que mi modelo de deseo, al mismo tiempo que funciona como un rival que me indica el objeto a ser deseado, dificulta mi acceso a ese objeto porque él también lo desea. Además, él me recuerda que no poseo este objeto. Y cuando lo consigo, mi modelo ya desea otro y me sumerge nuevamente en la frustración en una carrera sin fin.

La violencia es usada por muchos como un medio para obtener el objeto deseado y, con ello, obtener el *ser* que ansían a través de ese objeto. Simultáneamente, esta acción es violenta porque a través de ella el sujeto de la violencia también realiza su deseo de destruir (de matar o hacer sufrir) el modelo rival que de manera equivocada ve en la víctima del momento. Porque destruye la “persona errada”, la violencia es irracional.

desafíos para las religiones y la teología en particular. Los diversos lanzamientos de tarjetas de crédito con logomarca de iglesias protestantes y evangélicas (todavía no tengo conocimiento de tarjetas de crédito con logomarcas de movimientos católicos, pero no sería sorpresa si apareciesen después) es un signo de que existe cada vez más una fusión entre símbolos religiosos y símbolos económicos.

¹¹ Portella, Andréa. “Para especialistas, infrator sofre de consumismo”, en *O Estado de São Paulo* (São Paulo), 28.10.2000.

3. Algunas pistas de acción

¿Qué hacer? ¿Cómo podemos colaborar, en cuanto agentes de pastoral o agentes religiosos, en la disminución de este nivel de violencia que asusta y paraliza la sociedad?

Pienso que una línea central de trabajo es la recuperación de la autoestima de las personas desvinculadas de la capacidad de consumo. Ayudarlas a tener experiencias que les permitan percibir que son personas dignas no importa lo que consuman. Una verdadera experiencia espiritual. Experiencia que las haga ver que una persona rica no es persona *porque* consume mucho y de modo sofisticado, sino una persona *que tiene* capacidad de consumir. Igualmente que una persona pobre *es* persona, a pesar de *no tener* mucha capacidad de consumo. Es, en el fondo, la idea de que la *justificación* de la vida no viene dada por el consumo o los títulos sociales o religiosos, cuanto por la *fe*, esa capacidad de apostar y ver que todos los seres humanos tienen la misma dignidad fundamental y, por eso, deben ser tratados conforme a ella.

Nuestras pastorales y/o acciones sociales deben expresar y encarnar la enseñanza cristiana de que Dios nos ama a todos indistintamente, en la pura gratuidad. Y en el reconocimiento y la experiencia de ese amor gratuito de Dios, las personas podrán siempre rehacer su autoimagen y su autoestima. Si eso es muy difícil superar la trampa del consumismo, de la eterna frustración y de la violencia.

Otra línea de trabajo pastoral importante para aminorar el problema de la violencia es la de celebraciones litúrgicas participativas y vibrantes u otras actividades colectivas, como el deporte (quien vive en la periferia de las grandes ciudades sabe de la relevancia de un espacio para deportes/ocio para jóvenes pobres), donde las personas pueden hacer colectivamente la catarsis de la agresividad y la violencia ya presentes, y sentirse parte de una comunidad o un grupo que las reconocen.

Celebraciones de reconciliación que ayuden a las personas a reconciliarse consigo, con sus dolores, frustraciones y miedos, con otros y con Dios, son de igual modo muy importantes para disminuir o detener los ciclos de violencia-venganza-violencia.

Por último, no en términos de trascendencia, ni de enumeración, sino por simples razones del límite de espacio, pienso que es muy significativo no perder de vista las luchas sociales y políticas para construir una sociedad alternativa. El actual sistema

de mercado es violento porque su funcionamiento destruye muchas vidas y depende de eso para crecer y mantenerse. No obstante, no podemos querer construir una sociedad alternativa sin ningún mecanismo de "violencia legítima", pues ello está más allá de nuestra condición humana y social. Es el desafío de mantener frente a nosotros un horizonte utópico de un mundo justo y sin violencia y, a la vez, de luchar por otra sociedad más humana, menos violenta; manteniendo el realismo histórico para reconocer que la violencia y el deseo que la produce son parte de nuestra condición humana.

Capítulo VIII

El rechazo de la vejez y la negación de la muerte

1. La vejez y el neoliberalismo

En cierta ocasión se me solicitó escribir un artículo acerca de la vejez y el neoliberalismo. De entrada pensé que esa tarea no sería muy ardua, pero pronto me percaté de la dificultad del tema. A final de cuentas, el neoliberalismo es una ideología económica que trata sobre todo de la relación entre el mercado y las intervenciones del Estado y de la sociedad en la economía. Partiendo del principio epistemológico de que no nos es posible conocer en plenitud el funcionamiento del mercado, los neoliberales creen que todas las intervenciones intencionales por parte del Estado y los sectores organizados de la sociedad en el campo económico producen más males económicos y sociales que beneficios. Por eso, ellos acreditan y defienden la tesis de que el mejor modo de una sociedad progresar social y económicamente, es dejar al mercado funcionar con libertad. El bienestar social sería un resultado no intencional de las actividades económicas en un mercado libre, fruto de la autoorganización supuestamente siempre beneficiosa del sistema de mercado. Con eso, el papel del Estado en relación a la economía sería solo el de defender la libertad de mercado y el cumplimiento de los contratos de acordados manera libre ¹.

¹ Sobre esa creencia neoliberal en el carácter siempre beneficioso del mercado, véase por ejemplo, Assmann, Hugo. *Crítica à lógica da exclusão*. São Paulo, Paulus,

En términos antropológicos, el neoliberalismo radicaliza la noción de Hombre Económico que se encuentra en la base de las teorías económicas neoclásicas. El ser humano es reducido a un individuo que actúa con base en el cálculo racional de sus intereses económicos personales, cálculo de la relación costo-beneficio. El mercado lo ve únicamente como productor de bienes económicos, inversionista y consumidor de mercancías. Para el mercado neoliberal, por tanto, no importa si el individuo es viejo o no, hombre o mujer; lo que en realidad cuenta es su capacidad económica y, en particular, la de consumo.

Otro aspecto relevante de la antropología neoliberal deriva de ese presupuesto del hombre económico. En la medida en que el ser humano es reducido a un calculador racional de sus intereses, el egoísmo —“informado” (vale decir, que calcula no solamente los intereses inmediatos sino también los de largo plazo) o no— se vuelve el motivador de todas las acciones intencionales, no habiendo espacio para la solidaridad. Como indica Assmann,

...si esa disposición solidaria es negada, se apuesta a mecanismos institucionales que no la requieren como elemento intencional, y se pasa a creer que la autorregulación de esos mecanismos institucionales conducirá automáticamente a efectos solidarios (el mercado) ².

Con ello, para los liberales, la noción de solidaridad intencional para con las personas de edad avanzada con dificultad para vivir una vida digna, no tiene sentido ni puede ser eficaz.

Visto lo anterior, no nos resulta difícil entender por qué el neoliberalismo no trata la vejez como un tema económico o social. Aun así, es claro que existen relaciones entre esa ideología económica y la vejez. Y la primera, y probablemente la más visible, se observa en los efectos sociales de las políticas liberales en las poblaciones más carentes, incluyendo las personas de edad avanzada.

Dicho tema aparece en el inicio del Documento Final del Foro Mundial de Organizaciones no Gubernamentales sobre el Envejecimiento, realizado en Madrid del 5 al 9 de abril de 2002.

1994; Assmann, H. & Hinkelammert, F. *La idolatría del mercado. Ensayo de economía y teología*. San José, DEL, 1996; Sung, Jung Mo. *Sujeto y sociedades complejas*. San José, DEL, 2005.

² Assmann, Hugo. *Desafíos e falacias: ensaios sobre a conjuntura atual*. São Paulo, Paulinas, 1991, pág. 41.

Después de plantear que la población de mucha edad representa ya cerca del 20% de la población de los países desarrollados y más del 10% de la población de los países en desarrollo, con tendencia al crecimiento en todo el mundo, el documento afirma:

A pesar de la realidad, en numerosos Estados las personas de mucha edad sufren graves situaciones de pobreza y exclusión social, no tienen condiciones de vida digna y son un colectivo "invisible" para los gobiernos e instituciones internacionales y en los países más desarrollados, pese a los avances y las mejoras sociales conseguidas, tienen aún importantes carencias con el reconocimiento que su peso poblacional requiere ³.

De esta cita destacaremos tres puntos para nuestra reflexión: la invisibilidad de las personas de edad avanzada; la referencia específica a que ellas necesitan de auxilio estatal; y la carencia de reconocimiento de tales personas, incluso en los países donde su situación social es mucho mejor.

2. La "invisibilidad" de las personas de edad avanzada

¿Cómo puede un grupo tan grande de personas tornarse "invisibles"? El documento habla de que ellas son invisibles para los gobiernos de los países no desarrollados y las instituciones internacionales. No obstante, hemos de reconocer que aquí existe una paradoja. A la vez que con mejoras en las condiciones de vida y avances en las ciencias de la salud creció en mucho la expectativa de vida de las personas, el tema de la vejez está ausente tanto en las políticas gubernamentales como en gran parte de la sociedad. Luego, la invisibilidad de las personas de edad avanzada en las políticas gubernamentales resulta, en parte, de la poca importancia de ese tema en la sociedad. Si fuese diferente, la presión social y electoral habría modificado esa situación, incluso con las dificultades presupuestarias de esos gobiernos. Porque no es la falta de fondos, otra es la invisibilidad.

Para entender este hecho necesitamos recordar que la visibilidad o la invisibilidad no deriva de la nitidez o la precisión del mirar de quien ve la realidad. Pues nuestra "visión" no es una

³ Foro Mundial de ONG sobre Envejecimiento. *Documento final: El desarrollo y los derechos de las personas mayores*. Disponible en Internet: <http://www.gerontologia.org>

fotografía que sacamos del mundo exterior, es una construcción de nuestro mundo a partir de la selección, interpretación y organización de los elementos que existen en el mundo exterior. La visibilidad o la invisibilidad de un hecho o de un grupo social está más relacionada con la cultura de la sociedad, que con la nitidez de la visión. Como indica Edgar Morin,

...la cultura, principal característica de las sociedades humanas, es organizada y actúa de forma organizadora, a través del recurso cognitivo del lenguaje, a partir del capital colectivo del conocimiento, que se compone de conocimientos adquiridos, aptitudes aprendidas, experiencias vividas, consciencia histórica y creencias místicas de una sociedad... [la] cultura abre y cierra las posibilidades bioantropológicas del conocimiento. Ella las abre y actualiza en la medida que pone a disposición de los individuos su conocimiento acumulado, su lenguaje, sus paradigmas, su lógica, sus esquemas, sus métodos de aprendizaje, de investigación, de verificación; simultáneamente, no obstante, ella cierra y dificulta esas posibilidades a través de sus normas, reglas, prohibiciones, tabúes, su etnocentrismo, su autodiseñación, su no conocimiento de que nada sabe. También en ese caso, aquello que el conocimiento posibilita es al mismo tiempo aquello que lo inhibe ⁴.

Si el grupo de las personas de edad avanzada se ha vuelto invisible a los ojos de las políticas gubernamentales, esto nos remite al modo como los gobiernos y la propia sociedad conocen la realidad social y sus problemas. A saber, a los valores, las creencias míticas, las prohibiciones y los tabúes que componen nuestra cultura. No fue apenas la política de ajuste económico neoliberal, con sus recortes en los programas sociales y la desarticulación de proyectos del Estado de Bienestar Social, lo que llevó a una situación de desatención de los problemas de estas personas. De lo que el documento arriba citado habla es de invisibilidad, más que de desatención.

Como dijimos antes, el mundo no es un objeto predefinido cuya representación un individuo construiría: lo que llamamos "mundo" emerge del propio acto de ser conocido. Para que entendamos mejor esa idea, es importante distinguir aquí tres

⁴ Morin, Edgar. "Cultura « conhecimento", en: Watzlawik, Paul & Krieg, Peter (orgs.). *O olhar do observador. Contribuições para uma teoria do conhecimento construtivista*. São Paulo, Psy II, 1995, págs. 71-80. Citado de las págs. 72s.

términos: el ser vivo, el mundo, o ambiente, y el mundo exterior. Es claro que el mundo exterior —la realidad objetiva anterior al surgimiento de la vida y de los seres humanos y que continuará existiendo después de la muerte de los individuos y/o de la especie humana— existe y “funciona” independientemente de la producción de conocimiento humano. Pero el mundo, el ambiente en el cual vivimos, no es igual al mundo exterior. Según Richard Lewontin, todos los seres vivos determinan, en función de la peculiaridad de su forma y metabolismo,

...cuáles elementos del mundo exterior deben estar presentes para la constitución de sus ambientes y cuáles relaciones entre esos elementos son relevantes para ellos... como también construyen activamente, en el sentido literal de la palabra, un mundo alrededor suyo⁵.

El ser humano, además de construir de forma activa un ambiente a su alrededor a partir de los elementos del mundo exterior, requiere asimismo dar un sentido a su mundo, a su existencia y a las cosas en el interior de su mundo. Y ese mundo emerge en el acto del conocimiento, que no es meramente pasivo, sino activo. Es actuando sobre el ambiente que el individuo conoce y crea al mismo tiempo su mundo. Proceso éste que Francisco Varela, a partir de sus estudios en biología del acto de conocer, ha llamado *enaction*⁶, traducido por unos como “enacción” y por otros como “actuación”.

Esta manera de comprender el proceso de cognición y construcción del mundo, nos permite ver que la actuación es además creadora de los problemas del mundo. Los problemas no son absolutos, pero se nos presentan co-naciendo de nuestro tipo de relación con el mundo. En otras palabras, el conocimiento del mundo y los problemas que se nos presentan en ese conocimiento, se hallan íntimamente ligados con nuestra forma de relacionarnos con el mundo, con nuestras apuestas fundamentales y deseos. Sin afecto y deseo, no hay problemas.

La vejez no es un problema absoluto. La percepción de ella como un problema depende del modo como el mundo fue construido, de la cultura que permite ver y no ver, del deseo y

⁵ Lewontin, Richard. *A tripla hélice: gene, organismo e ambiente*. São Paulo, Cia das Letras, 2002, págs. 57.59.

⁶ Varela, F., Thompson, E., Rosch, E. *A mente incorporada: ciências cognitivas e experiência humana*. Porto Alegre, Artmed, 2003.

el afecto de las personas y de los grupos sociales. La reducción del ser humano al Hombre Económico y la cultura moderna que hipervaloriza la racionalidad y desvaloriza la emoción son, sin duda, factores que marcan y complican, si así lo podemos adelantar, la percepción de los problemas de las personas de edad avanzada y de la vejez como tal.

El reconocimiento de que en el mundo moderno la razón ocupa un lugar central y que la emoción es desvalorizada o negada en el proceso del conocimiento y construcción del mundo no significa que, de hecho, la emoción no haga parte del proceso de cognición. Para Humberto Maturana,

...al declararnos seres racionales vivimos una cultura que desvaloriza las emociones, y no vemos el entrelazamiento cotidiano entre razón y emoción que constituye nuestro vivir humano, y no nos damos cuenta de que todo sistema racional tiene un fundamento emocional ⁷.

Antonio Damásio, a partir de sus estudios en neurología, habla igualmente de la importancia de la emoción en el proceso de conocimiento:

...es probable que la emoción auxilie al raciocinio, en especial cuando se trata de *cuestiones personales y sociales que encierran riesgo y conflicto*... Es obvio que conmociones emocionales pueden llevar a decisiones irracionales. Las lesiones neurológicas sugieren simplemente que la ausencia selectiva de emoción es un problema. Emociones bien dirigidas y bien situadas parecen constituir un sistema de apoyo sin el cual el edificio de la razón no puede operar a satisfacción ⁸.

Esta discusión sobre la "actuación" y la relación entre la emoción y la razón en el proceso del conocimiento y de la vida humana, tiene por finalidad llamar la atención hacia un hecho: a nuestra cultura occidental contemporánea se le dificulta asumir la vejez como un tema "normal" de la vida y como un problema

⁷ Maturana, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1998, pág. 15. Para Maturana y otros estudiosos del tema, el concepto de emoción no se refiere a lo que corrientemente llamamos sentimiento, sino trata de las predisposiciones corporales dinámicas que definen los distintos dominios de acción en que nos movemos.

⁸ Damásio, Antonio. *O mistério da consciência*. São Paulo, Cia das Letras, 2000, pág. 63. El énfasis es nuestro.

social significativo. Dificultad que no nace nada más del campo racional, sino sobre todo del emocional.

El Texto-base de la Campaña de la Fraternidad de la Iglesia Católica de 2003, *Fraternidad y personas de edad avanzada*, señala al respecto:

La palabra *viejo* trae consigo un conjunto inmenso de connotaciones peyorativas. En una sociedad que idolatra la juventud, la belleza y la fuerza física, ser viejo significa estar envuelto en un universo de rechazo, preconcepto y exclusión⁹.

Y lo que es rechazado no puede aparecer en la lista de prioridades; debe ser excluido tanto de las relaciones sociales económicas significativas y propiciadoras de una vida digna, como de la propia lista de prioridades sociales.

Sin embargo, la vejez no es rechazada apenas porque es opuesta a la juventud y a la fuerza. Si así fuese, las personas de edad avanzada que todavía poseen fuerza, belleza y capacidad de consumo, no verían el hecho de ser "viejo" como algo peyorativo o a ser rechazado y negado. Basta con que recordemos los subterfugios lingüísticos del tipo, "viejo, pero de espíritu/cabeza joven", para percibir que incluso entre los "viejos recios", o sea, con cuerpos bonitos y aún relativamente jóvenes y fuertes, existe un rechazo de la vejez. Esto porque, como expresa Myriam Barros,

...la vejez asusta. La certeza de la finitud de todos nosotros siempre fue tema de filósofos, religiosos, pensadores, hombres y mujeres de todos los tiempos. La asociación obvia que se hace entre la vejez y la muerte nada tiene de nuevo, ni es propia de la actualidad, aunque sepamos que se realiza de manera diferente en épocas y culturas distintas. Hoy, en la sociedad contemporánea, con la exacerbación de la atención dada al cuerpo, especialmente al cuerpo sano, vigoroso, ágil y sexualizado, la vejez incomoda por su inexorabilidad, independientemente de todos los saberes que investigan el cuerpo humano en la tentativa de diferir su llegada y la de la propia muerte¹⁰.

⁹ Texto-base, n. 7.

¹⁰ Barros, Myriam Moraes Lins de. "Apresentação", en: Barros, Myriam Moraes Lins de (org.). *Velhice ou terceira idade? Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1998, págs. 7-10. Citado de la pág. 7.

La vejez nos hace recordar aquello que es prohibido en nuestra sociedad, sobre lo cual no se debe hablar en público, del tabú que tomó el lugar de la sexualidad como “el” tabú de nuestro mundo contemporáneo: la muerte. Las cosas y los hechos que nos recuerdan el tabú deben ser escondidos y olvidados, hechos invisibles.

3. Los viejos y la tercera edad

En la sección anterior hablamos de la invisibilidad de las personas de edad avanzada. Ahora, no obstante, debemos negar una noción genérica de invisibilidad de estas personas. Los antropólogos, en particular, han estudiado el tema de la vejez acompañando el movimiento de descubrimiento de esta por parte de la sociedad. A final de cuentas, el significativo crecimiento de la población de edad avanzada no podría dejar de ser notado ¹¹.

El párrafo del documento del Foro citado arriba, vincula la invisibilidad del grupo de las personas de edad avanzada y la necesidad de ayuda del Estado para vivir una vida digna. Es decir, las nociones de personas de edad avanzada y de su invisibilidad están ligadas, en dicho párrafo, a la pobreza o a la incapacidad de conseguir por medios propios los bienes de consumo y servicios ofrecidos por el mercado. En otras palabras, se establece una relación entre el tema de la vejez con el análisis de clase social.

Esto no podría ser diferente en la medida en que la noción de vejez es socialmente producida. Para entender mejor ese problema debemos distinguir entre un hecho universal y natural, que es el ciclo biológico del nacimiento, el crecimiento, la madurez y la muerte que rige la vida de las personas, y un hecho social e histórico, que consiste en la diversidad de formas culturales de concebir y vivir el envejecimiento. Todas las culturas elaboraron, y continúan elaborando, de modo diverso, símbolos y rituales de pasaje para demarcar fronteras entre edades o etapas de la vida que los individuos deben pasar. Esas elaboraciones simbólicas son necesarias para dar sentido a la vida y poder conocer y vivir las características específicas de cada etapa designadas por cada cultura. Los siete sacramentos de la Iglesia Católica son igualmente una manera de elaboración simbólico-ritual que marcan, además

¹¹ El creciente número de cursos de posgrado en gerontología es igualmente una señal de ese “descubrimiento”.

de las etapas de la vida, hechos significativos como, por ejemplo, el sacramento de la reconciliación.

Lo que debemos tener claro aquí es que “las representaciones sobre la vejez, la posición social de los viejos y el tratamiento que les es dado por los más jóvenes, adquieren significados particulares en contextos históricos, sociales y culturales distintos”¹².

Dicho esto, volvamos a la relación entre vejez y clase social. La palabra “viejo”, que asusta y causa rechazo, no es aplicada a todas las personas de edad avanzada. Por lo general la sociedad evita usar este término en un sentido genérico, y cuando lo utiliza, se refiere más a los pobres: personas pobres y viejas olvidadas por las políticas gubernamentales. Las personas con buena capacidad de consumo, en cambio, no necesitan esperar las acciones gubernamentales; ellas van al mercado a consumir bienes y servicios especialmente preparados para la “tercera edad”.

Una de las características claves y positivas del sistema de mercado es su capacidad de percibir nichos de consumidores todavía no atendidos por el mercado. Planes de jubilación privados, ahorros realizados para costearse una vida confortable después de la jubilación y otras rentas disponibles las clases medias y altas de la sociedad, crearon un grupo de consumidores con características propias y específicas. Para ese grupo, dedicado al “tiempo de ocio”, se acuñó esa nueva expresión: “tercera edad”; expresión que no designa apenas un grupo social, lo crea. En efecto, el grupo de tercera edad fue creado recientemente en las sociedades occidentales al mismo tiempo que se creó esa nueva expresión. De acuerdo con Guita Debert,

...su invención implica la creación de una nueva etapa en la vida que se interpone entre la edad adulta y la vejez y es acompañada de un conjunto de prácticas, instituciones y agentes especializados, encargados de definir y atender las necesidades de esa población que, a partir de los años setenta de este siglo, en buena parte de las sociedades europeas y americanas, pasaría a ser caracterizada como víctima de marginación y de la soledad¹³.

¹² Debert, Guita Grin. “Antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade”, en: Barros, Myriam Moraes Lins de (org.). *Velhice ou terceira idade?*, op. cit., págs. 49-67. Citado de la pág. 50.

¹³ *Ibidem*, pág. 53.

Víctimas de la soledad y de la marginación, por parte de la familia y la sociedad, pueden encontrar acogida y compañía en las actividades sociales, educacionales, turísticas o de ocio ofrecidas por empresas especializadas en esas áreas. La primera condición es la capacidad de consumo del individuo. Si no dispone de renta para ello, debe esperar actividades gratuitas ofrecidas por gobiernos, que no los divisan, o por organizaciones no gubernamentales, que dependen de donaciones particulares o institucionales para ofrecer actividades gratuitas o subvencionadas. El hecho de que muchas de las actividades para la tercera edad sean ofrecidas por empresas privadas no debe llevarnos al equívoco de criticarlas solo porque son productos del mercado. A final de cuentas, nuestras sociedades serían aún mucho más inhumanas si ni las empresas del mercado ofrecieran ese tipo de servicios.

No obstante, el punto sobre el que quiero llamar la atención no es ese ofrecimiento de los servicios por el mercado, sino la noción de que la tercera edad es "una nueva etapa en la vida que se interpone entre la edad adulta y la vejez". Una de las finalidades de la creación de esa nueva etapa de la vida es la postergación de la vejez. Una persona vieja, de edad avanzada, con capacidad financiera para usufructuar los servicios ofrecidos de manera especial para ese grupo social viviría la tercera edad, no la vejez; en tanto que una persona de la misma edad y condiciones biológicas, pero sin capacidad para consumir esos servicios, viviría la vejez. Con eso, a los consumidores se les abre la posibilidad de olvidarse de nuevo de la vejez, la incómoda palabra que nos recuerda nuestra condición humana: seres que nacen, crecen, maduran y mueren. Precisamente en los países desarrollados, entre las personas ricas de avanzada edad, la vejez se tornó invisible o rechazada. El problema no es la debilidad o fealdad del cuerpo, pues los ricos pueden hacerse cuantas cirugías plásticas y otros tratamientos para continuar bonitos, fuertes y de apariencia joven deseen. La vejez asusta porque recuerda algo que queremos olvidar: nuestra condición humana.

Alguien podría replicar recordando un viejo pensamiento que asevera que la vejez es el tiempo de la sabiduría, o como señalara el papa Juan Pablo II:

...también la vejez tiene sus ventajas porque —como observa San Jerónimo—, atenuando el ímpetu de las pasiones, "acrecienta la sabiduría, da consejos más maduros". En cierto sentido, es la época privilegiada de aquella sabiduría que

generalmente es fruto de la experiencia, porque “el tiempo es un gran maestro”¹⁴.

Sin embargo, a diferencia de las sociedades tradicionales, en nuestra sociedad de información y conocimiento la sabiduría no es un producto valorado o reconocido. Lo que la sociedad quiere y valora son las nuevas tecnologías capaces de producir novedades, no la sabiduría. Después de todo, la sabiduría es un tipo de conocimiento que depende de la maduración del tiempo, de experiencias de vida acumuladas, de paciencia y, lo más importante, que no origina nuevos productos tecnológicos.

Incluso las “sabidurías” religiosas buscadas por muchos con avidez en el “mercado religioso”—desde la Nueva Era, pasando por cristianismos de rápido consumo y religiones orientales empacadas para la mentalidad occidental— requieren venir empaquetadas, acondicionadas, en nuevas tecnologías o con estilos que les confieren un aire de nuevas tecnociencias. Esto quizá porque la sabiduría de vida implica una madurez, en el conocimiento y la aceptación de la condición humana con todas sus potencialidades y límites, mientras las nuevas tecnociencias, por el contrario, prometen la superación de la condición humana.

4. La negación de la muerte y la promesa de la inmortalidad

La dificultad para aceptar nuestra condición proviene del hecho de que ella nos recuerda nuestros límites, los del conocimiento o de la realización de nuestros deseos más habituales, y asimismo el último límite, el insuperable, aquel que siempre nos recuerda que somos seres humanos y no dioses: la muerte. Nuestra especie es la única con conciencia de la muerte, conciencia que produce en nosotros el deseo de la inmortalidad o de otras formas de superación de la muerte.

La muerte fue permanentemente un problema práctico y teórico en la historia de la humanidad, pero no siempre estuvo ausente de la vida social. Como vimos arriba, cada cultura creó una manera propia, con sus símbolos, ritos y mitos, de bregar con la muerte. Con todo, aun en la diversidad de las formas, había en las sociedades premodernas un denominador común: ella

¹⁴ João Paulo II, *Carta aos anciãos*, n. 5.

siempre fue un hecho social y público. Los grupos sociales sentían la muerte de uno de sus miembros como un acontecimiento que afectaba a todos y al propio grupo. Los funerales eran públicos y en seguida había el luto público. Las personas enlutadas mostraban al público su estado y pesar con ropas apropiadas u otros símbolos.

Con el advenimiento de la era industrial y del mito del progreso surgió una tendencia a la descalificación progresiva de la muerte, que podemos percibir en el fin de la ritualización pública y la privatización del luto. En palabras de P. Ariès, "el dolor de la añoranza puede permanecer en el corazón del sobreviviente, no debiendo este manifestarla en público, según la regla adoptada en casi todo el Occidente. Exactamente lo contrario de lo que exigían de él anteriormente" ¹⁵. Y agrega que esta privatización del luto, lejos de ser una opción personal de los enlutados, es

...un constreñimiento despiadado de la sociedad; esta se rehúsa a participar de la emoción del enlutado: una manera de rechazar, de hecho, la presencia de la muerte, aun cuando se admita, en principio, su realidad... Se está convencido de que la manifestación pública del luto, y también su expresión privada muy insistente y larga, es de naturaleza mórbida. La crisis de lágrimas se transforma en crisis de nervios. El luto es una enfermedad. Aquel que lo demuestra prueba su debilidad de carácter ¹⁶.

Durante el siglo XX, sobre todo en las sociedades modernas industrializadas y urbanizadas, apareció una "forma absolutamente nueva de morir" ¹⁷. La sociedad expulsó la muerte, siendo la única excepción la de los hombres de Estado. Esa expulsión puede ser vista, por ejemplo, a través de los cambios ocurridos en los cementerios. En un primer momento, estos perdieron el lugar que ocupaban en las partes centrales de las antiguas ciudades. (Todavía hoy, en las pequeñas y antiguas ciudades del interior de algunos países, podemos hallar el conjunto que constituye su centro: la plaza —lugar donde las personas se encuentran—, la iglesia —donde las personas *suben* las escalinatas para encontrarse con Dios—, y, por lo general detrás

¹⁵ Ariès, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1990, vol. 2, pág. 631.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 633.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 613.

de la iglesia, el cementerio —donde “están” las personas que ya fueron hacia Dios). Después, los cementerios perdieron hasta su fisonomía de cementerios, siendo construidos en la actualidad en forma de jardines u otros diseños arquitectónicos que disminuyen o eliminan la dimensión trágica y pública de la muerte.

Esa descalificación de la muerte y la desaparición de los ritos y símbolos públicos no afectaron únicamente el mundo “secular”. Aun en las iglesias cristianas y, en particular en la Iglesia Católica —donde tengo mucha más experiencia—, la muerte está siendo ocultada. Por un lado, porque casi nunca se habla de ella en las misas o los retiros/cursos o del sentimiento de la finitud y el dolor de la pérdida; por otro lado, porque no es fácil hallar sacerdotes que acepten de buen grado realizar liturgias y ritos específicos en torno de la muerte o del propio cuerpo del fallecido. Así, las misas de sétimo o noveno día, por ejemplo, se pierden en medio de muchas otras intenciones, como la acción de gracias por un aniversario o los pedidos más diversos, sin ningún ritual específico ni antes ni después de las misas. A menudo, no hay siquiera una palabra de consuelo o esperanza para la familia enlutada. Pareciera que el luto es un problema exclusivo de la familia, y el resto de la comunidad allí reunida no debe ser incomodada con ese tema desagradable. En fin, es como si la religión no tuviese nada más que ver con la muerte y la finitud humana.

Si antes la muerte era vista como el pasaje del poder soberano de la Tierra hacia el poder soberano del Más Allá, con el capitalismo y la cultura burguesa moderna ella se convirtió, según Foucault ¹⁸, en algo privado, vergonzoso, en un tabú más fuerte que el sexo. Esto porque el poder del capitalismo y de la burguesía moderna no se asienta tanto en el derecho de hacer morir, cuanto en la promesa y el derecho de intervenir para hacer vivir. Y la muerte, como el fin de la vida, es también el límite del poder del sistema. De ahí la necesidad de sacarla del ámbito público y pasarla a la esfera más privada de la existencia.

No obstante, la sola privatización de los ritos funerarios y del luto no basta para que una sociedad como la nuestra continúe en su búsqueda frenética de lo siempre nuevo y siempre más. Es necesario que surja una nueva visión sobre el sentido de la vida, y por ende también de la muerte, que se sigue manifestando, mostrando con ello la insensatez de una vida orientada a la acu-

¹⁸ Foucault, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

mulación ilimitada de riqueza —la razón última del capitalismo— o el deseo de una riqueza sin capacidad de ser consumida dentro de un número razonable de generaciones de su familia. En otras palabras, la muerte nos recuerda que somos seres limitados en el tiempo y que, por eso, carece de sentido la búsqueda de una acumulación ilimitada de riqueza.

Ante esa contradicción tan evidente, las ideologías científicas —las cuales se presentan como ciencias, pero que en verdad son meras afirmaciones sin fundamento o puras ficciones— están proponiendo una nueva meta para las tecnociencias de nuestro tiempo: la superación de la condición humana, la superación de la muerte. En palabras de Paula Sibilia:

...en oposición a la tradición prometeica que piensa la tecnología como la posibilidad de extender y potenciar gradualmente las capacidades del cuerpo (sin aspirar al infinito, guardando cierto respeto por lo que es humanamente posible y por lo que todavía pertenece al territorio divino), la corriente fáustica percibe en la tecnología la posibilidad de trascender la condición humana. Así, valiéndose de la nueva alquimia tecnocientífica, el "hombre posbiológico" estaría en condiciones de superar las limitaciones impuestas por su organicidad, tanto en el nivel espacial cuanto en el temporal. Adecuadamente definido como fáustico, tal proyecto es en extremo ambicioso: valiéndose de sortilegios digitales, él contempla la abolición de las distancias geográficas, de las enfermedades, del envejecimiento y de la propia muerte ¹⁹.

El fin de la propia muerte, aquí, no es una simple metáfora, es un objetivo planteado por muchos sectores de la tecnociencia contemporánea. Las investigaciones en las áreas de la criogenia, la inteligencia artificial, la ingeniería genética, el Proyecto Genoma y la farmacopea antioxidante, son algunas de las tecnologías desarrolladas con la finalidad de alcanzar la inmortalidad. Si alguien refutase que es propio de la naturaleza humana y de los cuerpos degradarse y morir, los profetas de esos nuevos tiempos y sueños responderán que, con la tecnología, el cuerpo natural debe y será sustituido por hibridaciones y después será totalmente sustituido por algo artificial, no más fruto de

¹⁹ Sibilia, Paula. *O homem pós-orgânico: corpo, subjetividade e tecnologias digitais*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, págs. 13s.

la evolución de la naturaleza, sino de la evolución artificial o procesos posevolutivos²⁰.

Tal ansia de superar los límites del cuerpo material orgánico no se basa ya en la antigua noción de que el cuerpo es la fuente del pecado o algo impuro, sino en un nuevo sentido de impureza del cuerpo: él es imperfecto y perecible. Para esta corriente fáustica, el cuerpo orgánico no hace más parte de la definición de la esencia humana. La esencia de las cosas vivas y no vivas fue reducida a la información —que podría estar contenida en un supercomputador, como en la película *Matrix*—, y es ella la que debería tener la relevancia universal y la supremacía sobre la materia.

5. La condición humana y la esperanza en la resurrección

El rechazo de la vejez, la adoración de cuerpos bellos artificialmente producidos —por medio de siliconas, anabolizantes, cirugías plásticas— y la lucha férrea y constante para desaparecer las arrugas, esas eternas enemigas que insisten en revelar que nuestro cuerpo es orgánico y perecible, son algunas facetas de nuestra cultura, que se niega a aceptar nuestra condición humana. Sin una verdadera reconciliación con esa condición y, por tanto, con nuestro cuerpo orgánico y nuestra condición mortal, no podremos construir un mundo más humano. Por la simple razón de que el mundo solo puede ser más humano en la medida en que aceptemos nuestra condición humana. Solo así, las personas de edad avanzada serán visibles y respetadas como ellas son en sus edades y su fase de vida. Ello significa que más allá de las luchas sociales para conseguir impulsar políticas sociales que mejoren el diario vivir de esas personas, necesitamos cambiar en profundidad nuestra cultura. La muerte y el tema de nuestra mortalidad, precisan volver a hacer parte de nuestros mitos y ritos públicos.

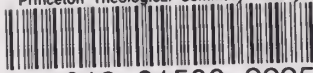
²⁰ Incluso Francis Fukuyama, quien defendió la famosa tesis del fin de la historia, escribió un nuevo libro: *Nosso futuro pós-humano. Conseqüências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro, 2003, para repensar su teoría a partir del avance de las ciencias en esa área, especialmente los efectos de esas nuevas tecnologías sobre una tesis fundante de la democracia liberal: la creencia de que los seres humanos son iguales por naturaleza. Pues, es la propia noción de naturaleza, y por consiguiente la noción de la naturaleza humana y de la igualdad, las que están en juego.

Pero la invisibilidad de los viejos es la punta del 'iceberg' de la honda crisis espiritual que alcanza a nuestra civilización. La raíz de nuestra crisis reside en el deseo de superar la condición humana por la acumulación ilimitada de riqueza, causante de la destrucción del ambiente y de la exclusión social de gran parte de la población mundial.

En esta tarea de reconciliarnos con nuestra condición humana, nuestra condición de mortales, las iglesias cristianas pueden y deben contribuir de modo significativo. Con una mejor atención a las personas que sufren con el dolor de la pérdida —atención que pasa sin duda por rituales/liturgias comunitarias y públicas en torno de la muerte, como ritos religiosos en velorios y funerales y cultos/misas en memoria de las personas fallecidas—, pero de igual modo con serios debates y conversaciones sobre nuestra condición de seres mortales. Solo así, además de ayudarnos a rescatar la dignidad de las personas de edad avanzada y nuestra condición humana y a criticar la actual cultura capitalista, podremos expresar públicamente nuestra esperanza en la resurrección.

Esperanza que, por ser esperanza, no cae en el equívoco de la certeza de la inmortalidad ni en la nada absoluta del nihilismo, sino toma en serio la muerte y nuestra condición humana, animándonos a mantener la fe en Dios que resucitó a Jesús de la muerte y nos da coraje para continuar anunciando que la vida supera las fuerzas de la muerte.

Princeton Theological Seminary Library



1 1012 01500 2225

Impreso en:
Lara Segura & Asoc.
(506) 2256-1664
O.P. 3248



El mundo cambió tanto y continúa cambiando con tanta velocidad, que se nos dificulta comprender su funcionamiento. No conseguimos entender cómo el inmenso avance tecnológico, que nos seduce con las más diversas promesas —incluso la de que en el futuro seremos inmortales—, y la creación de tanta riqueza, pueden originar y convivir con tanta exclusión social, hambre y violencia.

80-11784 0 14 2013

Si entender cómo el mundo funciona, es difícil que elaboremos o encontremos un sentido más humano para nuestras vidas. Con todo, si incluso en esa dificultad logramos hallar fuerza para resistirnos al consumismo (la principal finalidad de la vida según las propagandas y los medios de comunicación) o al conformismo, todavía podemos tener esperanza. Esa fuerza es una señal de que aún somos capaces de soñar y luchar por una sociedad diferente y por un sentido más humano para nuestras existencias.